الجمهوريّة التّونسيّة
وزارة التّربية والعلوم
المعهد القومي لعلوم التّربية

وقائع الملتقى المنعقد
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس
30 نوفمبر 1990 - 2 ديسمبر 1990

المعقوليّة و التّاريخ

مي لعلوم التّربية
العراق - 1002 - تونس/بلفدير
28.77.22

تونس 1991

الأفكار الواردة في هذه النشرية
لا تعبّر بالضرورة عن رأي المعهد القومي لعلوم التربية
وهي منشورة على مسؤولية المؤلفين

الشركة التونسية لفنون الرسم

I S B N 9973 - 903 - 06 - 4

الثمن : 6.500 د

المديرالشرفي : الأستاذ محمد الشرفي
وزير التّربية والعلوم

المدير التنفيذي،
رئيس التحرير : أحمد العايد
مدير المعهد القومي لعلوم التّربية - تونس

التنسيق : محمّد عامر إسماعيل
الكاتب العام للمعهد القومي لعلوم التّربية
المنصف عبيدة
منسّق المركز الجهوي للتّوثيق التّربوي - صفاقس

الإعداد للنشر : الطاهر العربي أستاذ أوّل بالمعهد
الحبيب علوان أستاذ بالمعهد

جامعة صفاقس للجنوب
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة – صفاقس
المعهد القومي لعلوم التّربية – تونس

وقائع الملتقى المنعقد
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس
30 نوفمبر 1990 - 2 ديسمبر 1990

المعقوليّة والتّاريخ

منشورات
المعهد القومي لعلوم التّربية
17، نهج العراق - 1002 - تونس/بلفدير
الهاتف : 28.77.22
تونس 1991

الفهرس

(1) تدور هذه المناقشات والردود كذلك حول المحاضرات باللغة الفرنسية المنشورة بالجزء الفرنسي من هذا الكتاب.

بسم الله الرحمان الرحيم

كلمة الأستاذ أحمد العايد

مدير المعهد القومي لعلوم التربية

حضرة السيّد نائب كاتب الدولة المكلف بالتربية الأستاذ **منجي بوسنينة**

حضرة السيّد والي صفاقس

حضرة السيّد رئيس بلدية صفاقس الكبرى

حضرة السيّد رئيس جامعة صفاقس

حضرة السيّد عميد كلية الاداب والعلوم الانسانية بصفاقس

حضرة السيّد المدير الجهوي للتعليم بصفاقس

أيها الضيوف الكرام

أيها الزملاء الأفاضل

سيداتي سادتي ،

في هذا اليوم المبارك يوم الجمعة 30 نوفمبر 1990 ، نتشرف نحن المربّين بحضور السيد كاتب الدولة والسيد الوالي وبنائب السيد رئيس البلدية والسادة المسؤولين وبجميع المشاركين في ندوتنا هذه ونقول لهم مرحبا أهلا وسهلا في صفاقس ، حيث نجتمع لندرس معا مدة ثلاثة أيام قضايا تاريخية وفلسفية هامّة في ندوة جهوية علمية ثالثة ، موضوعها : « المعقولية والتاريخ ».

سيدي كاتب الدولة ، نشكركم شكرا صادقا على تفضّلكم بالإشراف على نداوتنا للمرة الثانية نيابة عن الأستاذ محمد الشرفي ، وزير التربية والتعليم العالي والبحث العلمي ، وأنتم كما عرفناكم من المؤرخين الجغرافيين ومن المربّين المهتمّين بقضايا علوم التربية بكل مجالاتها. إن كلية الاداب والعلوم الانسانية بصفاقس في سنتها الثالثة استجابت إلى المعهد القومي لعلوم التربية ووقفت على التنظيم العلمي لهذه الندوة العلمية الثالثة التي ستتعرض الى « المعقولية والتاريخ » ، أي إلى قضية «المعقولية والتاريخ » أمام أزمة مزدوجة وذات وجهين :

أولهما أن أصبحت المعقولية المطلقة التي حدّدت الحداثة انطلاقا من « ديكارت » عرضة للنقد والتشكيك من حيث الأسس التي بنيت عليها ومن حيث الأشكال التي تجسّمت فيها ، وثانيهما أنه أصبح غير ممكن منذ « نيتشة » إرجاع التاريخ إلى معقولية موحّدة ومحايثة وإلى نظرة «تطوّرية» محدّدة سلفا ، ذلك أن معقولية التاريخ قد كانت حلبة جدال نظرا وعملا ، وسواء أكان ذلك في فلسفات التاريخ أم لدى المؤرخين ذوي الاحتراف في هذا العلم.

إلا أن التاريخ في الوقت الحاضر قد فقد الدّلالات المتعدّدة التي كانت له سابقا مثل التواصلية والتقدّكم والغائية ، لذا ، فإننا نشهد اليوم في الآن ذاته نقدا جذريا للمبادئ التي قامت عليها فلسفات التاريخ مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المادّية التاريخية ونموّا متزايدا لميثولوجيات جديدة مطلقة واختزالية.

في هذا الإطار سنسعى في الندوة هذه انطلاقا من تشخيص هذه الأزمة المزدوجة إلى تدارس معنى العقل ومشروعيته وعلاقته بالتاريخ ، وسنطمح بفضل ما يتبع كل محاضرة من نقاش، إلى أن نقف على محاور الندوة، وهي التالية :

- المعقوليات : العقل والتاريخ - التاريخانية : النقد والتاريخ - الغائية : نهاية التاريخ والميثولوجيات الجديدة.

إنها محاور ثلاثة هامة ستقدّم في واحد وعشرين عرضا باللغتين العربية والفرنسية ، سيحرص الأساتذة الضيوف الأجلاء من خارج الجمهورية التونسية والزملاء التونسيون الكرام على استجلائها وتقريبها إلى أذهاننا نحن الأساتذة من العالي والثانوي والطلبة والتلاميذ في سنة الباكالوريا.

وفي واقع الأمر إن هذه الندوة ، وهي تواصل للندوة الأولى التي كان موضوعها : «قراءة النص بين النظرية والتطبيق» والندوة الثانية التي كان موضوعها «التفكير الاصلاحي العربي ، خصائصه وحدوده : خير الدين ومحمد بيرم وطه حسين» وهاتان الندوتان التأمتا في أفريل سنة 1988 وماي 1990 في صفاقس ، إذن هي تواصل بين المعهد القومي لعلوم التربية ، وكلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس ، وكليتي تونس والقيروان.

- وهذه الندوة تواصل لنشاط «وحدة الفلسفة» بالمعهد القومي لعلوم التربية في تونس ، تلك التي أغنت المكتبة الفلسفية التونسية بخمسة مؤلفات : « تدريس الفلسفة باللغة العربية » (1982) «كتاب الدال لأرسطو» (1983)

«الفلسفة في أقسام الباكالوريا» (1984) ، ترجمة كتاب «الأطفال المتوحشون» في «المجلة التونسية لعلوم التربية» رقم 15 (1986) ورقم 16 (1987) ، «تدريس الفلسفة» (1989) ، ويضاف إلى هذه المنشورات «معجم علم النفس التربوي» ، وهو تحت الطبع.

- وهي تواصل بين المركز الجهوي للتوثيق التربوي التابع للمعهد وبين المؤسسات الجامعية المحليّة من جهة ، والإدارة الجهوية للتعليم بصفاقس من جهة أخرى.

وباسمكم جميعا أحيّي الأستاذ فتحي التريكي ، عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس على كل ما قام به لإنجاح هذه الندوة ، كما أحيّي الأستاذ محسن المزغني المدير الجهوي للتعليم بصفاقس على رعايته الندوة ودعوته زملاءنا في الثانوي للمشاركة باحثين أو مستمعين مناقشين في هذا اللقاء ، كما أحيّي الأستاذ منصف عبيدة على سعيه الدائم الدائب.

سيدي كاتب الدولة ، ان المعهد القومي لعلوم التربية الذي كان ميلاده سنة 1969 مؤسسة يتعلّق نشاطها بالدراسات والبحوث في مختلف الموادّ التربوية ، يعمل مركزيا بنهج العراق بالعاصمة ويعمل لامركزيا بفضل المراكز الجهوية للتوثيق والبحث التربوين التابعة له ، تلك المراكز التي تنشط في ميادين البحث التربوي التطبيقي والتوثيق التربوي وإنتاج وثائق ووسائل سمعية بصرية ومعينات ضرورية للدروس ، وتشرف على المكتبات المتنقلة في الجهات

التابعة لكل مركز وتتعاون مع «مراكز التكوين المستمر» في تكامل بين مهمامّها ووظفيّة وتنسيق.

والآن فلنتساءل ما هدف ندوتنا التونسية الدولية هذه؟ إن لها في رأينا بُعديْن علمِيَّيْن نروم منهما التعمّق في مسائل تاريخية فلسفية تدرس في الغرب ، وفي عالمنا العربي المعاصر الذي ينبغي أن يدرسها أيضا في تراثنا العربي الأصيل ، وما بعض هذه البحوث التي ستعرض في هذه الندوة إلا مشاركة بها في هذا المجال ، مثلا :

– «العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب» ، «المعقولية الفلسفية عند العرب» ، «نشأة المعقولية الفلسفية عند العرب» ، «المعقول في الكتابة التاريخية الخلدونية » ، «المعقولية وتاريخ العلوم» ، «المعقولية في لحظة الحداثة البعدية».

ولئن عَسُر علينا في هذه الندوة أن نتبسّط في تَأْريخ التاريخ ، وأن نشير ولو بعجالة إلى تطوّر الكتابة التاريخية وما واكبها من منهجيّات تاريخية ، فإنه ينبغي أن نقف وقفة عند «السيرة النبوية» باعتبارها أثرا تاريخيا.

إن شغف الانسان بالتاريخ وبأحوال الغير أمر طبعيّ ، يحبّه الأطفال كما يحبّه الكهول ، وعلى قدر منزلة المقصوص عنه وأفعاله العظيمة ، يكون الاهتمام بمعرفة أحوال ذلك العظيم والمسلمون في هذا الشغف كسائر الناس عامة ، وقد قال « الفونس لامرتين » في هذا المجال عن محمّد في كتابه «تاريخ تركيا» : «فيلسوف ، خطيب ، رسول ، مُشرِّع ،

مجاهد ، فاتح الأفكار ، مُعيد للمعتقدات المعقولة ولعبادة ليس فيها أصنام ، مؤسّس لعشرين دولة دنياوية ودولة واحدة روحانية ، هذا ما كان محمّد ومهما كانت المقاييس التي تقاس بها عظمة الانسان من يكون أعظم منه ؟ ».

إذن إن نظر هذا الرومانسي في القرن التاسع عشر إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بهذه النظرة ، فبالأحرى أن ينظر بها في عهده وفيما بعده.

بدأ الاسلام بين أهل جزيرة العرب ، وقد جمع أولئك موادّ التاريخ المعاصر لهم في جميع نواحي الحياة ، ولا ننسى أن القرآن الكريم حثّ على دراسة أحوال خلق الكائنات ، وأحوال المجتمعات البشرية في ديارهم ، قال تعالى في سورة العنكبوت (بالآية العشرين) : «قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَٱنْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ ٱلنَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » ، وقال تعالى في سورة الروم (بالآية الثانية والأربعين) : «قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ ».

وفي واقع الأمر قد طبّق المسلمون منهج استعمال الشهادة في ضبط التاريخ فلم يقبلوا خبرا ولا قولا إلا ممّن حضر الواقعة أو ممّن سمعه رأسا مَنْ شاهَد الواقعة جيلا بعد جيل ، وبدأ التاريخ عند المسلمين برؤية عالمية ، لأن ربّ الإسلام ليس ربّ أهل البيت ، ربّ أهل مكّة والمدينة ، ربّ العرب ، بل هو «رَبُّ العَالَمِينَ ».

وقد بدأ اعتناؤهم بالتاريخ بهذا المفهوم الواسع منذ

العصر النبويّ ، فدوّن أصحاب الرّسول أحواله من قول وفعل وتقرير ، وما «الحديث النبويّ » إلا تاريخ الاسلام عصر النبيّ. وليس من باب الصدفة أن يسمّي الإمام البخاري كتابه «الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله وأيامه» ، ففيه أمور رسول الله من قول وفعل وتقرير أفعال وسكوت عنها، وفيه كذلك أيامه، وما حدث في عصره من أحوال المسلمين والعرب ، ومن معلومات عن البلدان المجاورة مثل الحبشة والرّوم ، أي (البيزنطيين) وفارس ولْنراجع «سورة الرّوم » حيث حديث حرب الروم وفارس ، ولا علاقة لها بالمسلمين ، قال تعالى : «ألمَ (1) غُلِبَتِ الرُّوم (2) فِي أدْنَى الأرْضِ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيُغْلَبُونَ » (3).

ومن الصّالح أن نشير إلى ما قاله عبد الله بن عمرو بن العاص ، قال : استأذنت النبي عليه السلام في كتابة ما سمعته منه فأذن لي فكتبته ، فكان عبد الله يسمّي صحيفته تلك «الصّادِقَة » وروي عنه أيضا قوله : «كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله (ص) أريد حفظه ، فنهتني قريش، وقالوا : أتكتب كلّ شيء ورسول الله بشر يتكلم في الغضب والرّضا ؟ فأمسكت عن الكتابة ، وذكرت لرسول الله فأومأ بأصبعه إليّ فيه ، فقال : اكتب فالذي نفسي بيده ، ما يخرج منه إلا الحَقّ.

ويجدر بنا أن نشير إلى أنٍ مكّة عهد الرسول لم تخل من العلم المدوّن في الكتب فقد ذكر ابن هشام (في السيرة ، ص 191) وكان النضرِ بن الحارث قد قدم الحيرة وتعلّم بها

أحاديث ملوك الفرس وأحاديث رستم وأسْفَنْدَيَاذ ... فكان إذا جلس رسول الله (ص) مَجلِسا ، فذكّر فيه بالله وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله ، خلفه في مجلسه إذا قام رسول الله ، ثم قال : « أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثا منه ، فهلمّ إليّ ، فأنا أحدّثكم أحسن من حديثه »... ، ونسب إليه ابن هشام في السيرة أيضا ، ص 130 قوله : وبماذا محمد أحسن حديثا مني ، وما حديثه إلا أساطير الأوّلين اكتتبها كما اكتتبتُها ، فأنزل الله الآيتين في سورة الفرقان : «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ ، اُكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً (5) قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا » (6).

كما نرى إن جمع «الحديث» ، وهو جمع الموادّ الأولى للتاريخ، مع الإشارة إلى الفرق بينهما ، فالحديث لا يتطلّب قصّة مربوطة بل يعتمد شهادة كلّ شاهد على معرفة الواقعة ، أما التاريخ فهو يستعمل الحديث وغرضه الإخبار عن الحكاية التاريخية.

هكذا يبدولنا أمر ذوبال ، وهو أنه يجب أن نقف عند مفاهيم وألفاظ أساسية لها صلة بالعقل والمعقول في الأمور والأحداث وبالتاريخ ، وهذه المفاهيم والألفاظ أخذناها من «لسان العرب» لابن منظور.

في مادة «خلق» ، قال صاحب المعجم : «والْخَلْقُ في كلام العرب ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه ، وأحاديثُ الخَلْقِ هي الخُرَافات من الأحاديث المُفْتَعَلة ، والخَلْق هو الكذب،

والخَلِيقَة هي الطبيعة ، وكان الرسول (ص) حسب حديث عائشة رضي الله عنها «خُلُقُهُ القُرْآنُ ، أي كان متمسّكا به وبآدابه وأوامره ونواهيه ، وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والألطاف».

وفي مادة «حدث ، قال ابن منظور - الْحديثُ : الخبرُ يأْتي على القليل والكثير ، وقد قال تعالى في سورة الكهف بالآية الثامنة عشرة : «إنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أسَفًا ، وعُني بالحديث القرآنُ ، وأسَفًا : حُزْنًا عليهم.

وفي مادة خبر «قال صاحب لسان العرب - الخَبَر : هو النبأ، وخَبُرْتُ بالأمر :أي علِمتُه ، وخبَرتُ الأمرَ : أي عرفته على حقيقته.

وفي مادة «سطر» ، ذكر : سَطَرَ : كتب ، وسَطَّرَ : أتانا بالأساطير ، ويقال : سطَّر فلان على فلان : إذا زَخْرَف له الأقاويلَ ونمَّقَها ، وتلك الأقاويل : الأساطيرُ ، والأساطيرُ : الأباطيلُ ، الأحاديث لا نظام لها.

وفي مادة «خرف» : والخُرافةُ : الحديث المُسْتَمْلَح من الكذب.

وفي مادة «كذب» ، ومن معانيها : الكَذِب ، نقِيض الصِّدق ، وكذب : أخطأ ، وكَذَّب : «جَبُنَ».

- مادة «أرخ» ، التَّأْريخُ : تعريف الوقتِ ، أرَّخَ الكتَاب بيوم كذا ، وَقَّتَه. إذن نلاحظ أنه ينبغي لفهم التاريخ أن نحيط إحاطة دقيقة بالمواد المعجميّة التي ذكرنا (خلق ، حدث ،

خبر ، سطر ، خرف ، كذب ، أرخ) ، ويضاف إليها «حقق» «حكى» ، «علم» ، «عرف» ، «نسب» ، لما للأنساب والأيّام من قيمة أصولية لمادة التاريخ وكذا «شعر» ، والشعر هوديوان «العرب» ، و«حكم» حِكمة ، و«فلسف» فلسفة (وهي الحكمة).

وفي الحقيقة لا يمكن فصل أرّخَ - بالاعتماد على نشأة تاريخ الاسلام عهد النبيّ عن مادّة «عقل» - و«الْعَقْل» هو التثبّت في الأمور ، والتمييز الذي به يتميّز الانسان عن سائر الحيوان ، وعَقَلَ الشيء فَهِمه (مُشاهدة وإدراكا).

وكما ارتبط مفهوم التاريخ بالمفاهيم التي ذكرنا ، فقد ارتبط عضويا «بالجغرافية» بعد الفتوح العربية الاسلامية واتساع رقعة الدولة ، اذ صار وصف الأقاليم جزء من أخبار الفتوح والتّنظيم ، هكذا تطوّر في القرن الرابع للهجرة (القرن العاشر للميلاد) التأليف الجغرافي العربي إلى :

- العناية بأقطار العالم الاسلامي ، كما بدأ ذلك في مؤلفات البلْخي «كتاب الأشكال أو صورة الأقاليم »، والإصطخري في كتابه «المسالك والممالك» ، وابن حوقل في كتابه «صورة الأرض»، والمقدّسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم». وجدير بنا أن نذكر فيما نذكر ما كتبه أبو القاسم محمد بن حوقل في كتابه «صورة الأرض» عن سفاقس - بالسين - بعد أن تحدث عن قابس وقبل ذكره المهدية وسوسة والمنستير وبنزرت وطبرقة ، «ومدينة سفاقس مدينة جلّ غلاّتها الزيتون والزيت ، وبها منه ما ليس بغيرها مثله ، وكان سعره عنهم فيما سلف من الزمان

بحال غيَّرتْه الفتن ، في وقتنا هذا ربّما بلغ من ستين قفيزا بدينار إلى مائة قفيز بدينار على حساب السَّنَة وريعها ، وزيت مصر في وقتنا هذا فمن ناحيتها يُجَلْب لقلته بالشام ، وهي ناحية على نحو البحر ولها مرسًى مَيِّتُ الماء ، وعليها سورٌ من حجارة وأبواب حديد منيعة ، وفيها محارسُ مبنية للرّباط بها ، وأسواقها عامرة وهي قليلة الكروم وفاكهتها من قابس تَسُدُّ حاجَة أهلِها ، وشُرْبُ أهلها من مواجن بها ومواجنُها صالحة الطعوم حافظة لما استُودعَتْ ، ولهم من صيود السّمك ما يكثُر ويعظم تُصاد بحَظائِر قد زُرِبت وعُمِلت في الماء فتُؤْخَذُ بأيسرِ سَعي ، وبناؤها بالحجارة والجير وبينهما وبين المهدية مرحلتان ، ولها عامل عليها للسّلطان بذاته ، وهذا النص الجغرافي منذ الف سنة هو تاريخ : أي المشاهدة فيه دعامتها المعقول والعقل.

– واتّجه التأليف الجغرافي إلى التخصّص في قُطْر واحد ، مثل صفة جزيرة العرب «للهمذاني «وكتاب عن الهند» للبيروني، و«وصف بلغار الفولغا « لابن فَضلان.

– ونحا إلى وضع المعاجم الجغرافية ابتداء من القرن الخامس للهجرة (القرن الحادي عشر ميلادي) (11م) ، فالبكري وصف معجمه بقوله : «هذا معجم ما استعجم ذكرتُ فيه جملة ما ورد في الحديث والأخبار والتّواريخ والأشعار من المنازل والدّيار والقُرى والأمصار والجبال والآثار ، والمياه ، والآبار ، والدّراسات منسوبةً محدَّدةً ومبوّبةً على حروف المعجم مقيّدةً (لنتأمّل في كل لفظة من هذا الوصف) ، وكتاب ياقوت الحموي «معجم البلدان » ، هو خزانة أخبار وتاريخ وجغرافية وأدب وعلم.

أما الموسوعات التي بلغت ذروتها في القرن الثامن للهجرة (القرن الرابع عشر للميلاد) فقد اعتنت بما يمكن أن يسمّى اليوم بالجغرافية الاجتماعية السياسية الاقتصادية ، أي شؤون العُمران عامّة.

ومن هذه الموسوعات : «نهاية الأرب» للنويري ، و«صبح الأعشى» للقلقشندي و«مسالك الأبصار» لابن فضل الله العمري.

والكتابة الجغرافية في التراث العربي القديم تتميّز باعتمادها المشاهدة الشخصية ، ولذلك اعتنى الجغرافيون بالمسالك والطرق والمسافات.

ولا بد أن نذكر من بين الجغرافيين الإدريسي صاحب كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» سنة 1154م في صقلية ببلاط ملكها روجير الثاني.

وهذا الرّجل مثّل مدرسة جغرافية كافية في هذه البلاد ملتقى الحضارتين العربية والغربية كذلك كانت «للرحلة» دور هام في حياة المجتمع الاسلامي في العصور الزاهرة ، وقد دوّن الرحالة العرب مثل «ابن جبير والعبدري وابن بطوطة» أخبار أسفارهم وتنقّلهم والمدن التي هبطوها والمسافات التي اجتازوها ، والصعوبات التي تقلّبوا فيها ووصفوا البلدان وزرعها وقيّدوا مشاهدتهم عن صناعتها وتجارتها وأتوا على وصف حياة السكّان فتعرضوا إلى عاداتهم.

والتاريخ عند العرب بالإضافة إلى من ألفوا في «سيرة رسول الله » (ص) مثل ابن اسحاق وابن هشام ، وإلى من ألفوا في «تاريخ المدائن» مثل الواسطي ، وفي «تاريخ العرب القديم» مثل الكلبي ، وفي «تاريخ الأمم والدول» مثل البلاذري والطبري والمسعودي ، وفي «تاريخ الحضارة والثقافة» مثل أبو الفرج الأصبهاني وابن النديم ، وفي «تاريخ الأمصار » (مصر ، سورية ، افريقية ، اليمن ، والأندلس) ومنهم نذكر أبا اسحاق بن الرقيق المتوفى سنة (340هـ / 952 م) وكتابه «في تاريخ افريقية ودول القيروان».

وفي هذا التيار التاريخي أتى ابن خلدون الفقيه والفيلسوف المؤرخ وعالم الاجتماع ، وإنه لم يأت من عدم فقد درس مصنّفات سابقيه ونظر فيها بعين ثاقبة ، وكان علمه ، أي «عِلم مستنبط النشأة» وهو علم جديد ، نجد ضمنه الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد وعلوم أخرى. ان عبد الرحمن بن خلدون (732-784 / 1332-1382) هو صاحب «المقدّمة» و«كتاب العبر» و«المقدّمة» هي حسب مؤلفها موسوعة تأليفية للمعارف المنهجية والثقافية اللازمة للمؤرخ حتى يأتي على عمل علميّ ، والتاريخ كما أتى في مقدمة «المقدمة» هو دراسة ماضي الانسان بما في ذلك المظاهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مع إبراز عيوب المؤرخين الذين سبقوه من عدم نقد لمصادرهم وعدم إيجاد العلل وتطبيق «قانون المطابقة» ، أي المعقول فيما يذكرون ويدوّنون وقال عنهم : «ولم يلاحظوا أسباب الوقائع

والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحداث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل...» وهكذا أتى برأيه الأصيل في العُمران ، وهو «فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليه الأخبار»، إذن العمران البشريّ علم مستقل بذاته يعرَّف بموضوعه، أي بالحضارة البشرية وبمجموع الأحداث الاجتماعية.

وابن خلدون المؤرخ أداته الأساسية هي المشاهدة والعقل ليس عقل الفلاسفة أي «قوة تجريد» بل هو «قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية ، والأقيسة المنطقية عنده لا تعطينا المعرفة إنما هي الطريقة التي توصلنا إلى المعرفة ، هكذا وصل إلى عرض التطوّر الجدليّ لمصير الإنسان وإلى تاريخ معقول «علم العُمران» فيه - أي باعتباره علم الاجتماع - مساعد للتاريخ ضرورة ، والتاريخ ليس مجرّد قصص إنما هو علم بالكائنات دقيق ، علم موضوعيّ للمجتمعات البشرية.

بعد هذه الإلمامة السريعة عمّا ينبغي أن نقف عنده من مفاهيم ومؤلفات هي أصول ، ينبغي أن نقول إن كلمة «تاريخ» تجاوزت معناها اللغوي الأصلي وأصبحت تشتمل في العربية وفي لغات أخرى على معان مختلفة نتجت عن تساؤلات معرفية ومنهجيّة ، وفي هذا الإطار تأتي ندوتنا ساعية إلى الإلمام بالتاريخ والمعقولية ، بالإسطورة وفلسفة التاريخ، بالتاريخ وبالتاريخية، والتاريخانية، وبالموضوعية والذاتية في التاريخ إذ يتساءل المؤرِّخ عن صناعته ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث: إن في سرد أحداث الماضي وعيا

بالتاريخ ورغبة في التغلّب عليه ، هذه القضية تجعل العربي والغربيّ «المؤرّخ» راوي الحدث العابر ، «والفيلسوف» الساعي إلى الحقيقة الدائمة يتنافسان ويتكاملان. لهذا حاول ابن خلدون الفيلسوف المؤرّخ التوفيق بين العقل والتاريخ ، وحاول هيجل أن يوفّق أيضا بين العقل والتاريخ بإدخاله المنطق الجدليّ لفهم التاريخ بالقضية والنقيض ، والتركيب، وحاول آخرون وسنتعرف عليهم في ملتقانا هذا.

مامن شك في أن تدقيق مجالات التاريخ والمعقولية في الواحد والعشرين عرضا سيضيف معاني إلى التعريفات الموجودة «بالمعجم الفلسفيّ بالألفاظ العربية والفرنسية والأنكليزية واللاتينية» لجميل صليبا (1982) وإلى «الموسوعة الفلسفية العربية » لمعن زيادة (1986) وإلى «معجم الفلسفة» (إعداد اللجنة القومية للفلسفة - تونس) وإلى المعاجم الفلسفية باللغات الغربية. فمن الصالح إذن أن يردف كل مفهوم في بحوثنا - بالإضافة إلى تحديده تحديدا دقيقا - بترجمته إلى الفرنسية والأنكليزية حتى يكون التفاهم بيننا لا لبس فيه.

- هل التاريخية l'historisme أم مصطلح آخر ؟

- هل التاريخانية l'historicisme أم مصطلح آخر، هل هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ ؟

- ماذا يُعني بالتاريخ التعظيمي ؟ هل l'histoire panégy-rique أم مفهوم آخر ؟

- ما الفرق بين الغاية la fin والغائية la finalité ؟

- ما الفرق بين الكلّية le totalisme والكلاّنيّة le totalitarisme ؟

- هل المعقولية la rationalité أم l'intelligibilité ؟

- هل العقلانية le rationalisme أم مصطلح آخر ؟

- هل العقلنة la rationalisation أم مصطلح آخر ؟

- هل النسبية le relativisme أم مصطلح آخر ؟

- هل نسبية المعرفة la relativité de la connaissance أم مصطلح آخر؟ إلخ...

- هل العلم la science أم لفظة أخرى ؟ وإذا كان مرادفا للمعرفة فهو : la connaissance

- هل المعرفة la connaissance أم la Co-naissance (أي ميلاد مع المعرفة) ؟

كل هذه المفاهيم تجعلنا نجزم بأن ما يصطلح عليه «بالتاريخ» علم متشعّب معقّد فيه يتساءل الانسان عن الزمان والمكان عن القديم والحديث عن الأصالة والمعاصرة عن البداية والنهاية عن الماديّة والمثاليّة عن الوجدان عن العقل عن المصير ، والنقاش في هذه المجالات سيغني ندوتنا ولا شك.

إن البحوث باللغتين العربية والفرنسية التي نرجوها مردفة بـ«كشّاف ثنائيّ اللغة للمفاهيم» - ستنشر في وقائع

نأمل أن تكون بين أيدينا في الشهر العاشر من السنة المقبلة ممّا يمكّننا من الاستفادة من هذه الندوة العلمية ابتداء من السنة الدراسية ، سنة 1990-1991.

سيدي كاتب الدولة لم أرد بهذه الكلمة الموجزة أن أسهم في مجال معرفيّ لعلّني عنه بعيد وأنا بين سيادتكم الجغرافيّ المؤرخ وبين السيد العميد الفيلسوف الذي له الفضل في التنظيم العلميّ للندوة ، وأمام الزملاء من ذوي الاختصاص.

أيتها الأخوات أيها الإخوة ، نحن في شوق إلى الاستفادة من هذه البحوث العديدة بأقلام زملاء من التعليم العالي ومن التعليم الثانوي ، تلك التي ستبرز إلينا خفايا نحن في حاجة إلى اكتشافها.

واسمحوا لي سيدي كاتب الدولة بأن أشكركم عميق الشكر على تفضلكم بافتتاح ندوتنا رغم مشاغلكم وأنتم راجعون من رحلة إلى المغرب ، وحضوركم معنا تشجيع لنا جميعا ، واسمحوا لي بأن أشكر حضرات الاخوة والأخوات الباحثين الذين أعدّوا دراسات علمية في الغرض ، كما أشكر منظّمي الندوة.

والله أسأل أن يساعدنا في أعمالنا، وهو سبحانه وتعالى الموفّق والمعين ، وخير سلام.

بسم الله الرحمان الرحيم

كلمة الأستاذ المنجي بوسنينة

كاتب الدولة المكلف بالتربيــة

السيّد والي صفاقس

السيّد رئيس البلدية

السيّد عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

السيّد مدير المعهد القومي لعلوم التربية

سيداتي سادتي ،

بكل شرف واعتزاز ، قبلت الدعوة الكريمة التي وجّهت لي لافتتاح هذه الندوة الفكرية الهامة ، التي تحتضنها مدينة صفاقس ذات التقاليد الراسخة في احتضان مثل هذه اللقاءات ، وقد سبق لي أن افتتحت ، في هذه القاعة بالذات، ندوتين فكريتين هامتين ، قبل بضعة أشهر خلت ، هما ندوة «الفكر العربي الإصلاحي والتنوير» وندوة «التفكير العربي الإصلاحي من خلال أعمال خير الدين ومحمد بيرم التونسي وطه حسين».

ولا يسعني إلا أن أتوجه بعبارات التقدير والثناء لكل من أسهم في خلق هذه الحركية الفكرية في وقت تعيش فيه بلادنا أوج حركة نضالية إصلاحية لأهل الفكر فيها دور ريادي نريده في مستوى المرحلة التاريخية التي يخوضها شعبنا

وفي مستوى الآمال التي فجرتها حركة السابع من نوفمبر بقيادة الرئيس زين العابدين بن علي.

سيداتي سادتي

إنه بقدر ابتهاجي واعتزازي بوجودي ضمن هذا الجمع الكريم من الأساتذة والمفكرين الأجلاء ، أشعر بالحرج ، وأنا أخاطب هذه النخبة النيرة ، وأتطفل على اختصاص جليل يجمع بين الفلسفة والتاريخ ، لذا سأكتفي ببعض الإشارات وأقول :

لقد عرّف الفلاسفة القدامى الإنسان بأنّه كائن عاقل يُخضِع مسلكيته الفكريّة إلى قوانين ومبادئ منطقية وبوسعه التّمييز بين الخير والشر فيكون سلوكه العلمي مبنيّا على قيم أخلاقية. ولقد كان لهذا التّعريف من الاستمرارية والفعالية التاريخية ما يجعله بديهيّا خلال قرون عديدة. لكن الفكر الفلسفي الحديث وخاصّة منذ القرن التاسع عشر قد أعاد النّظر في هذا التصوّر للإنسان كما نزّل التاريخ منزلة ما لا يستقيم بدونه وجود الكائن البشريّ وما لا سبيل إلى إغفاله إن أردنا فهما مقبولا. وذلك أنّ الإنسان هو بالأساس كائن تاريخيّ واع بانتمائه إلى الماضي وانخراطه في الحاضر وباستشرافه لأبعاد المستقبل. إنّ هذا الوعي التاريخي الذي هو وليد التاريخ كصيرورة وتغيّر لابدّ أن يتطلّب وجها جديدا من وجوه النّظر في التاريخ ، لا باعتباره مجرّد أحداث تقع وقصص تُروى ولا من حيث أنّه تجسيم لمشيئة مفارقة ، بل من خلال إدراك التاريخ في

ترابط أحداثه وقوانين صيرورته والعلّة التي تتحكم في مساره. فانقطعت بذلك الصلة بين التاريخ من جهة أنّه معرفة تستهدف بلوغ الحقيقة وبين التاريخ بوصفه مجموعة من الأساطير والحكايات.

إنّ هذه الرؤية الجديدة للتاريخ قد استلزمت تجديدا في المناهج وفي ضروب الكتابة التاريخية. فلم يعد يقتصر عمل المؤرّخ على سرد الوقائع والأحداث «تسلية للسامعين» على حدّ تعبير ابن خلدون ، بل أصبح قائما على نقد الوثائق وتفسير الأحداث واستخلاص ما بينها من ترابط. إنّ هذه المسلكيّة المنهجيّة بما هي صرامة في التّحليل وبحث عن التعليل واعتماد على الروح النقديّة ، تلتقي بالعقل الذي يتعارض مع اندفاع الأهواء وشدّة العواطف وقوّة الميول الذاتيّة. ومن هنا نشأت صورة لكتابة التاريخ واستنطاق دلالته والكشف عن غائيته بما هي تجلّ العقل وحلول المعقول فيه. وقد كانت المنظومة الهيجلية ، وفلسفة التاريخ عند هيجل بوجه أخص ، أوضح تعبير عن هذه الرؤية. فالتاريخ هو حقل خصب لتجليات العقل المتعاقبة بتعاقب الشعوب والحضارات ، بل إنّ ملكة العقل لا تغادر التاريخ لأنّ العلاقة بينهما هي علاقة تلازم . كما أنّ الصيرورة التاريخية هي مسار تصاعديّ لتحقق الحريّة.

لقد زاوجت فلسفات التاريخ في القرن الماضي بين العقل والتاريخ فانتهت بذلك إلى موقف فيه الكثير من التفاؤل إزاء المستقبل ومن الشفافية في الكشف عن مقاصده ، وأوضح مثال على ذلك هي فلسفة التاريخ عند

هيجل باعتبارها فلسفة المعقولية المطلقة ، إذ مهما بدت بعض الأحداث عديمة القيمة فإنها لا تخرج من حيّز المعقولية في نهاية الأمر.

هكذا إذن تبدو العلاقة بين التاريخ من حيث هو تسجيل للأحداث وتنظيم للوقائع وبين العقل من حيث هو أداة للتفكير ، علاقة عضويّة ، ولكنّها ستأخذ بعدا تأسيسيًا عند هيجل الذي عاصر سنة 1789 أكبر تحوّل في تاريخ أوروبا أطاح بنظام ساد مدّة طويلة وخلق حركية صراعية هائلة أدّت إلى وجوب إعادة النّظر في القيم والأفكار وحوّلت الأنظار إلى معرفة التاريخ بعد ما كانت المعرفة متّجهة نحو تفسير التحوّلات الطبيعيّة وقد لاحظ هيجل أنّ معرفتنا للطبيعة لا يساويها سوى جهلنا بابجديات التاريخ. فكان علينا إذن أن نسلّط على الأحداث معرفة علميّة وعقلانية حتّى نستخرج قوانينها ونستنطق نمطية تشكّلاتها. إن هذه الثروة الكوبرنيكيّة في التاريخ التي قام بها هيجل أدّت إلى الوعي بأن ماضي الإنسان يمكن أن يعرف بالعقل والعلم ، فليس بغريب أن يذهب ميشال دي سارتو « Michel de Certeau » إلى أبعد حدّ ويبيّن أنّ المؤرخ -مثله مثل عالم الفيزياء يقوم بالتدخّل في الوثائق لينظّمها ويقرأها عقليًا ويسلّط عليها الأضواء ويرتّبها كما يتدخل عالم الفيزياء في مخبره لتحديد ظاهرة طبيعيّة وتفسيرها وتحليلها وترتيبها في نسق نظريّ معين.

ولعلّ معقوليّة علم التاريخ تظهر بأكثر وضوح لا في تقنيّة تحقيق الوثيقة وقراءتها بل أيضا في تدخّل

التكنولوجيا بمختلف مستوياتها لفهم الحدث منعزلا عن الأحداث ثمّ لربطه بالسيرورة والزّمن ، فتدخّل الاعلاميّة في علم التاريخ أصبح اليوم ضرورة ودراسات مجلّة الحوليات الفرنسيّة «Les Annales» معروفة حول هذه الظاهرة التي أدّت خدمات جليلة لهذا العلم رغم الانتقادات التي وجّهت إليه والتي بيّنت أنّ التاريخ الكمّي (L'Histoire quantitative) لا يمكن أن يكون فعّالا ومغنيا تماما إلاّ في الديمغرافيا التاريخية. ومهما يكن من أمر فإنّ مراكز الأبحاث الغربيّة في انكلترا أو في أمريكا وفي فرنسا ، لا سيما في CNRS ، المركز الوطني للبحث العلمي ، وفي معهد الدراسات العليا ، تشهد اليوم تكوين فرق بحث متعدّدة في هذا الميدان ، رابطة بذلك الهموم التاريخيّة بأحداث الوسائل التقنيّة الحالية. فتنتج عن ذلك لا محالة معرفة أدقّ بالأمور والأحداث ولكن سيتكون أيضا نسق وثائقيّ أكثر موضوعية وخزينة هائلة من الوثائق معدّة إعدادا علميّا.

لقد تحدّث ايمانيال لاروا لاديري (Emannuel le Roy Ladurie) في هذا الميدان عن «التحدّي الأمريكي» الذي قد يدخل تحوّلا جذريّا في الدراسات التاريخيّة شبيها بما أحدثته معقولية هيجل. فهيجل بيّن أهميّة العقل النظريّ المنظّم في التاريخ وبيّنت الدّراسات الحالية أهميّة تدخّل العقل التقنيّ لمعرفة الأحداث وهيكلتها وترتيبها وخزنها. ويقول لاروا لاديري Le Roy Ladurie «مؤرّخ الغد إمّا أن يكون «مبرمجا» في الإعلامية أو لا يكون».

إلاّ أنّنا نشهد اليوم قيام قول آخر ينقد بشدّة المبدأ المؤسِّس لفلسفات التاريخ والمتمثّل في الاعتقاد بوجود معنى للتاريخ وتطوّر خطّي له وغاية محدّدة سلفا. ولقد تجسّم هذا التوجّه في العديد من الرؤى المعاصرة المناهضة للفلسفة الهيجلية وللنظرية الماديّة التاريخيّة وهما موقفان يلتقيان في الإيمان بوجود غاية محدّدة للمسار التاريخي ومعنى كلّي يمكن من خلاله قراءة مجمل الأحداث والمجتمعات. إنّ المعقولية الشاملة والكلّيّة التي كانت لصيقة ببعض النظريات الفلسفيّة قد وقع إخضاعها إلى نقد جذريّ في بعض الأحيان، ممّا أحدث أزمة في تصوّر التاريخ ونوعيّة الكتابة التارخيّة.

فبقدر ما كانت الكتابة الفلسفيّة سعيا إلى الشموليّة والتفسير الكلّي بالنّظر إلى شموليّة العقل. أراد المؤرخون تأسيس التاريخ على منهجيّة «علميّة» لا تقتصر على مجرّد الوصف بل تبحث عن العلاقات لأن التاريخ لو كان مجرّد أحداث متناثرة لأصبح عمل المؤرِّخ خلوا من كلّ معنى ولانقرضت المعقوليّة. إنّ الدور الكبير الذي قام به علم التاريخ قد كان من مظاهره الاهتمام أكثر فأكثر بما هو تاريخيّ وعدم اختزال كل ما هو تاريخ في بعد من أبعاده، كالبعد السياسيّ على سبيل المثال.

إلى جانب هذه الإشكالات المنهجيّة فإنّ السيرورة التاريخيّة هي سيرورة البشر فهي بهذا الاعتبار ليست سيرورة مفروضة عليهم وكأنّها قدر محتوم. لم يعد ينُظَر إلى التاريخ على أنّه حلقة مغلقة كرّر فيها الحاضر ما حدث في

الماضي. ذلك أنّ التاريخ هو بعد أساسيّ من أبعاد الوجود الانسانيّ ، هو انفتاح على الممكن وليس انغلاقا في ما هو حتميّ لا محيد عنه. وبهذا يمكن القول إنّ التاريخ هو من صنع البشر وهو بالتالي مسار لا يتعارض مع الحريّة.

إنّ الانحسار الذي أشرنا إليه هو ما عرفه القول بمعقولية وحيدة وبتاريخ كأنّه قدر مسلّط على الإنسان وقد تزامن هذا التفجير للنّظرة الأحادية مع اكتشاف تمثّل في أنّ المعقولية لن تختزل في شكل وحيد يسحب سحبا آليا على مختلف المجتمعات. وفي اعتقادي أنّ أهمية هذه الندوة تكمن في مواصلة التّساؤل عن طبيعة المعقوليّة التارخيّة وعن حدودها ومساءلة هُوِيَّة المعقوليّة وتجليّاتها وانعكاساتها. وبهذا الاعتبار تكون الممارسة الفلسفيّة التي هي ممارسة نظريّة مفهوميّة سبيلا إلى مزيد فهم الواقع الذي يعيشه الإنسان ونقد أشكال الكليانيّة مهما تستّرت مواطنها ولكن هل من سبيل إلى ذلك دون أن يقوم التفكير الفلسفيّ بإعادة صياغة أسئلته وإعادة النظر في ما قدّمه من أجوبة.

إنّنا بحاجة إلى تقويم المعقوليّة وإعادة النّظر بوجه خاصّ في تلك المحاولات التي يبدو أنّها قلبت رأسا على عقب قولة ديكارت (Descartes) : « العقل أعدل الأشياء توزّعا بين النّاس» ولكن ذلك لا يمنعنا من التأكيد على وجوب وجود العقل المفتوح الذي يقبل في كنهه الاختلاف والتنوّع ويُسائل كلّ مستتبّات الحداثة والتنوير بنظرة متفتّحة.

سيداتي سادتي ،

من منطلق السعي إلى تعميق التكامل بين جوانب مشروعنا التربويّ الجديد والارتقاء به إلى مستوى التفاعل الخصيب مع حركة التاريخ ، كان فتح ملفّ التعليم بمبادرة من الرئيس زين العابدين بن علي ، بعد أشهر قليلة من التحوّل التاريخي الذي شهدته تونس في السابع من نوفمبر 1987 ، وذلك في اتجاه ضمان التوازن بين مقوّمات التكوين الفرديّ والغايات الوظيفية التي تنشدها المجموعة الوطنية منه، على أساس الالتزام الجماعيّ بأن يكون نظامنا التربويّ، في كل مراحله ، صورة أمينة لتعلق تونس بهُويَّتها العربية الإسلامية ولتعلّقها ، في الوقت نفسه ، بأسباب التطوّر المعرفيّ والتقدّم التكنولوجيّ على الصعيد الكونيّ.

ولتحقيق هذه المقاصد ، كان لابد من البدء في مراجعة محتويات البرامج والمناهج الكفيلة بضمان التكوين الشامل، المتوازن ، وكان لابد من إعادة التوازن بين الانسانيات والعلوم المجرّدة والتجريبية ، بإعطاء العلوم الانسانية المكانة التي تستحقّها وتدعيمها في كل المستويات.

وكان الاهتمام بمادة التاريخ ، من حيث مراجعة البرامج وتوفير الوسائل التعليمية الضرورية ، وتعهد تكوين المربّين في هذا الاختصاص ، قصد تنشئة أجيال معتزّة بانتمائها الوطنيّ قادرة على استساغة التاريخ واستقرائه وهضمه ، هذا التاريخ الذي يشهد بتواصل العطاء الحضاريّ لشعبنا ، من حنّبعل إلى يوغرطا وطارق بن زياد ، ومن الإمام سحنون

وابن رشيق القيرواني ، إلى عبد الرحمان بن خلدون والإمام ابن عرفة.

فلقد انصهرت حضارات المتوسط فوق أديم هذه الأرض ، بل إن شعبنا أضاف بما يتجاوز حجمه إلى حضارة الإنسان ، وكانت قرطاج مهد إحدى أكبر الحضارات التي عرفتها البشريّة كما كانت القيروان والمهدية والزيتونة منارات بارزة ومُضيئة للعلم والمعرفة تشعّ على المتوسّط وعلى العالم الإسلامي كلّه ، بل أن حركتنا النهضوية والتحديثية هي من أقدم وأعرق وأخصب ما عرفت الأرض العربية ، ونحن نعتز عن جدارة بإسهام أمثال قابادو وابن أبي الضياف وخير الدين والبشير صفر وعلي باش حامبة والطاهر الحداد ومحمد علي الحامي وغيرهم كثير في حركة النهضة العربية.

وكفى هذه البلاد فخرا أن كانت أول بلاد عربية تستصدر دستورا في منتصف القرن الماضي.

وإنّ لفي ذلك كله ، مصدر إلهام ، واعتزازا لنا ولشبابنا، وزادا ضخما ، تستند إليه ، في مواصلة مسيرتنا لاقتحام القرن الحادي والعشرين بقوة وعزيمة.

سيداتي سادتي ،

لا أريد أن أثقل عليكم بمزيد احتكار الكلمة.

أتمنى أن تحقّق ندوتكم هذه ما نصبو إليه جميعا : علاقة مفتوحة ومركّزة في جميع الميادين وفي التاريخ أساسا حتى نفهم ماضينا بدون تدخّل المضاربات الإيديولوجية والمزايدات

السياسيّة وبدون أن نلحق بحاضرنا أضرارا نحن في غنى عنها وحتى يكون استشراف مستقبلنا واضحا وقائما على أسس علميّة دقيقة.

فالمعقولية في التاريخ تعني الوعي بماضينا في حدود الموضوعيّة وبدون حماس كما ينبغي السيطرة على حاضرنا في فضاء العلم والتقنيّة وإعداد مستقبلنا إعدادا يهيّئ أسباب النخوة والكرامة.

سيداتي سادتي ،

أشكركم على حسن الانتباه وأحيّيكم.

معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ

محمد وقيدي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
(الرباط)

التاريخ هو مجموعة الأفعال والأحداث والمؤسسات التي تقع بالنسبة إلينا في زمن ماض. إنه كذلك مجموع العلاقات التي ربطت هذه العناصر التي ذكرناها ، والعواقب التي نتجت عن أفعال الناس في الماضي وما نتج عنها من أحداث ومؤسسات.

أما ما نقصده بالتأريخ فهو الجهد المعرفي الذي يسعى بفضله الإنسان في الوقت الحاضر إلى استعادة الماضي الإنساني ، مستعينا على ذلك بمصادر وآثار تدل على ما مضى ، وبوسائل وخطوات منهجية لم تفتأ تزداد دقة وضبطا لموضوعها من الزمن. إن ما نقصده بالتأريخ هنا هو المعرفة التاريخية المتعلقة بالماضي الإنساني.

ننطلق من أن لكل مستوى من هذين المستويين معقوليته. فالتاريخ كواقع متصف بالمعقولية ، والمعرفة التاريخية التي تتعلق بهذا الواقع بوصفه موضوعها الخاص تسعى بدورها إلى اكتساب صفة المعقولية. وهدفنا في هذا

البحث أن نبرز معنى المعقولية على صعيد الواقع التاريخي والمعرفة التارخية على السواء ، وأن نوضح العلاقة بين هذين المستويين من المعقولية ، ظنًا منا أن ذلك سيمكننا من ملامسة بعض مشاكل المعرفة التاريخية والاقتراب من حقيقة الموضوع الذي تدرسه.

بأي معنى يتصف التاريخ بالمعقولية ؟

إن كل ما هو تاريخي بالنسبة إلينا يكون قد وقع في الماضي. وليس هنالك مجال للشك في حدوثه إلا أن يكون ذلك من بين الخطوات التي نصطنعها في منهجنا. وكل ما هو تاريخي بهذه الصفة فهو معقول لأنه حدث. ذلك أن كل أمر يحدث بفعل تهيؤ الشروط والأسباب التي تؤدي إلى حدوثه ، وهذا أساس معقوليته. كل قول بعكس هذا الفرض يضع منذ البداية حدّاً للمعرفة التاريخية ، إذ ماذا ستكون قيمة المعرفة التاريخية إذا كانت ستتعلق بواقع لا معقول ؟ علينا ألا نغفل أن المعرفة التاريخية ذاتها تنطلق بصورة قبلية من تحديد موضوعها من حيث هو متصف بالمعقولية. وكل ما يجعلنا نرى في التاريخ غير هذه الصفة لا يرجع إلى التاريخ نفسه ، بقدر ما يعود إلى نقص في المعطيات التي اعتمدناها أو في الخطوات المنهجية التي اتبعناها. فهنا أكثر من أي موضوع آخر يمكننا أن نقول بأن النقص في المعقولية هو نقص في معرفتنا ، لا في الواقع الذي هو موضوع دراستنا.

لنتذكر هنا النقد الذي وجهه ابن خلدون إلى بعض سابقيه من المؤرخين بصدد بعض الأحداث التي تناقلتها رواياتهم الواحدة عن الأخرى. فهو يصف عددا من الروايات بأنها «بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط ، وأشبه

بأحاديث القصص الموضوعة» (1). إن ما تنقله هذه الروايات إنما هو أخبار واهية أو موضوعة ، وأحاديث خرافة مستحيلة. لكن المهم بالنسبة لموضوعنا هو المعيار الذي يعتمد عليه ابن خلدون في الحكم على هذه الروايات ونعتها بما وصفها به من نعوت. وهذا المعيار هو «طبائع العمران» ، إذ يؤكد ابن خلدون أن «للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها وتحمهل عليها الروايات والاثار » (2). إن للاجتماع الإنساني قوانين يخضع لها بحيث يكون كل من يخرج عنها مستحيلا ، وهذه القوانين هي ما يمكن قياس الروايات التاريخية على أساسه. ويرى ابن خلدون في النهاية أن هنالك مستويين معياريين للحكم بصدق الروايات التاريخية. المستوى الأول برهاني يقوم على البحث في مطابقة ما تورده الروايات لقوانين الإجتماع الإنساني ، وهذا الفحص الأول يظهر لنا بمثابة الفحص المنطقي للأخبار حتى وإن كان يستند في تمحيصه لها على أساس واقعي ، وذلك لأن ما يبحث فيه هذا المعيار هو مطابقة ما يروى لوقائع العمران البشري وطبائعه. ذلك أن ما يبحث فيه هذا المعيار هو إمكان الوقائع. إنه بمثابة التجريب العقلي عند المؤرخ. أما المستوى الثاني من تعبير الروايات التاريخية فهو تعديل هذه الروايات وتجريحها بناء على معرفتنا بحقيقة الواقع الذي تحكى عنه. والمستوى الأول أسبق في نظر ابن خلدون لأنه إذا أثبت استحالة الحدث التاريخي بوصفه حدثا ممكن الوقوع حسب طبائع العمران ، وفّر علينا ما يمكن أن نبذله من جهد في تمحيص الرواية التاريخية بواسطة التعديل والتجريح. وكما يؤكد ابن خلدون بصدد ما يروى لنا

من أخبار عن الواقعات ، فإنه «لا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه ، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الإجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته بمقتضى طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه» (3).

إن هذه المستوى الذي يجعله ابن خلدون مقدما من حيث القيمة المقيارية لصدق الرواية التاريخية هو ما ندعوه في هذه الدراسة بالمعقولية التاريخية. هذه المعقولية تعني عندنا ، كما حددنا ذلك سابقا ، أن ما هو تاريخي يكون معقولا بفعل كونه أصبح حدثا واقعيا ، ولكنها تعني أيضا ، حسب ما استفدناه من ابن خلدون ، مطابقة الحدث التاريخي لطبائع العمران البشري، إن هذه المطابقة تصبح بمثابة البرهان النظري القبلي على إمكانية الوقائع التاريخية التي تشكل مادة البحث التاريخي.

ينبهنا ابن خلدون إلى جانب آخر من هذا المعيار الذي نستند إليه في الحكم بإمكانية حدث تاريخي ، أي بمعقوليّته ، وذلك قبل بذل المجهود من أجل تمحيص الرواية المتعلقة به. وهذا الجانب هو الحاضر بوصفه معيارا لما يمكن أن يحدث في

الماضي. فقوانين الاجتماع الإنساني ، وهي حدود الممكن في هذا المجال ، مشاهدة بالنسبة إلينا في الحاضر ، وهي معيار على حدود ما كان ممكنا في الماضي الغائب بالنسبة إلينا. ذلك أن على المؤرخين وهم يقدمون روايات عن أحداث الماضي أن يقيسوا «الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب» (4) فالحاضر شاهد على الغائب لأن «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء » (5).

هناك في نظرنا جدل بارز في الواقع التاريخي بين الماضي والحاضر. فإذا كانت المعرفة التاريخية تتجه بطبيعتها إلى الماضي، فإن هذا لا يعني أن الحاضر يظل بصورة مطلقة خارج اهتمامها. ذلك أن الحاضر يمكن أن يساعد على فهم الماضي. فنحن نستطيع أن نفهم وضعا تاريخيا ما ، لا بالنظر إليه في ذاته بوصفه ماضيا فحسب ، وهذه بكل تأكيد هي المهمة الأساسية للمؤرخ ، ولكن بالنظر إليه انطلاقا من الحاضر أيضا. ذلك أن حقيقة أي وضع تاريخي قد تنكشف لنا لا بفضل معطياته التي كان فيها واقعا راهنا فحسب ، بل بفضل ما يترتب عنه من نتائج وعواقب وتطورات. إن الحاضر هو الذي يبرز أحيانا ما كان كامنا في الماضي ، وما لم يكن في وقته معطي مباشرا بالنسبة للذين عاشوا هذا الماضي بوصفه حاضرا. فإن أحداثا مثل الثورة الفرنسية ، أو مثل علاقة القبيلة بالسلطة في دول المغرب ، يمكن أن تبدو للمؤرخ الحالي بكل ما كانت تحمله من تناقضات ومن إيجاب وسلب بالنسبة لتطور المجتمع الذي وجدت فيه.

هكذا ، إذن ، يكون للحاضر دور في إبراز معقولية

الوقائع التاريخية من حيث إنه ، من جهة أولى ، معيار للحكم بإمكان الوقائع التي سنبحث فيها ، ومن حيث إنه ، من جهة أخرى ، الامتداد الذي نتعرف من خلاله ما على ما كان كامنا في الماضي من تطورات ، وعلى ما كان ينبئ به من نتائج وعواقب. ولكن هنالك جانبا أخر في هذا الجدل بين الماضي والحاضر. ذلك أن الحاضر يظهر بمثابة المجال الأوسع الذي يحتوي الماضي بكل ما كان فيه من عوامل متشابكة ومن متناقضات متصارعة. فإذا كان الحاضر يبرز في حالة كمون في الماضي ، وكان الماضي بهذا يمكن أن يفسر الحاضر ، فإن الماضي يصبح في الحاضر أكثر شفافية وانفتاحا على الفهم. هذه العلاقة الجدلية تبرز لنا على العموم معقولية الوقائع التاريخية (6).

تظهر لنا معقولية الوقائع التاريخية ، من جهة أخرى ، في ترابطها من حيث تبادلها التأثير إذا كانت متعاصرة ، أو من حيث إن بعضها قد يظهر بمثابة السبب المفسر للآخر إذا كانت متعاقبة في الزمن. هناك ترابط يتخذ أحيانا صورة الترابط العلي بين الوقائع التاريخية. وهذا هو جوهر البحث التاريخي كما يؤكد ذلك ابن خلدون الذي يؤكد أن التاريخ «في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول (...) وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق» (7).

يظهر لنا أن المؤرخ لا يشعر بامتلاكه للوقائع التي تشكل موضوع دراسة إلا إذا أصبحت بالنسبة إليه وقائع معقولة تندرج ضمن سيرورة مجتمعية تتضح فيها العلاقة بين العلة والمعلول. فالمؤرخ الحق الذي يسعى إلى إضفاء

الصفة العلمية على مشروعه لا يكتفي برواية الأحداث ، ولا بتصحيح الروايات ونقد الوثائق التي تدل عليها ، بل يسعى، فوق ذلك ، إلى تعليل الوقائع التاريخية وتفسيرها. ليست عملية التأريخ في جوهرها مجرد مراكمة للروايات وإخبار عن الأحداث حسب تعاقبها في الزمن فحسب ، بل هي محاولة لإدراك ما تخبر عنه في ترابطه مع ما يسبقه وما يعاصره وما يلحقه ، أي من حيث هو بعض من سيرورة تاريخية تتصف بالمعقولية.

لو انطلقنا من عكس هذه النظرة لن يظهر لنا التاريخ عندئذ إلا كمجموعة من الأحداث التي تتراكم عبر تعاقبها في الزمن بدون روابط بينها ، ولن تكون العملية التأريخية في هذه الحالة إلا محاولة لحفظ ذكريات تعود إلى الماضي. لكن المعرفة التاريخية تهدف في نظرنا إلى أن تكون أكثر من مجرد تذكر للماضي. وليس التاريخ المكتوب مجرد سجل لأحداث الماضي القريب أو البعيد. ولن تكون المعرفة التاريخية، من جهة أخرى، مجرد تفسير للامعقولية الأحداث.

إذا افترضنا أن اللامعقولية هي صفة الوقائع التاريخية أصبحت المعرفة التاريخية عملا لا جدوى منه ، ولن تكون في أقصى حالاتها إلا مجرد رواية للأخبار. لكن حيث إن السير العلمي لعمل المؤرخ قد سعى ، كما أثبت ذلك كثير من المؤرخين ، إلى تجاوز الرواية نحو التعليل ، فإن المعرفة التاريخية ، على هذا الأساس ، تنطلق من معقولية الوقائع التاريخية. وبهذا تصبح معقولية التاريخ هي أساس كل معرفة تاريخية والمبرر القوى لكل مشروع تسعى هذه المعرفة إلى إنجازه.

يبدو لنا ، أخيرا ، أن الماضي ، وهو موضوع المعرفة التاريخية، قد يظهر بالنسبة للمحلّل أكثر اتصافا بالمعقولية من الحاضر. فلو أن محللا واحدا يسعى في الوقت ذاته إلى إدراك معقولية مجموعة من الوقائع الراهنة ومجموعة أخرى من الوقائع الماضية ، فإن الأحداث الماضية تبدو لهذا المحلل أكثر تماسكا وأقوى معقولية.

إننا نزامن تحولات معاصرة في أكثر من جهة من العالم، وهي تحولات لا نبدو اليوم قادرين تماما على الإحاطة بكل عواملها ومظاهرها وعواقبها ، وبكل كا بين هذه العوامل من ترابط وتبادل تأثير. لسنا نستطيع أن نجزم أحيانا ، إلا على مستوى التخمين أو الحدس أو الحسم على الموقف والعمل ، بأن بين كثير من تحولات العالم المعاصر ترابطا وتأثيرا وتأثرا. لسنا نستطيع أن نؤكد بكل وثوق علمي أن ما يحدث في هذه الجهات المختلفة من العالم يحكمه قانون واحد مشترك. فاللوحة التي نشاهدها أمامنا الآن في طور التكوّن، وهناك ملامح منها لم ينجزها الفعل الإنساني بعد.إن ما نشاهده ليس لوحة كاملة. هناك في الوقائع التي نزامنها عوامل لم تظهر ديناميتها بعد ، وخلفيات لم تنكشف بعد للملاحظة.

لكن ، لو أردنا أن نحلل حدثا ماضيا كالحرب العالمية الأولى ، أو ما هو أبعد عنا من هذه الحرب في الزمن الماضي ، فإننا نجد أنفسنا أمام مشهد مكتمل برز منه ما كان خفيا بالنسبة لمعاصريه. فكل العوامل التي أسهمت في التحولات التاريخية الماضية تصبح أكثر وضوحا بالنسبة لنا في الحاضر.

بهذا المعنى تبدو المعرفة التاريخية ، من بين كل المعارف المتجهة إلى معرفة الإنسان ، أكثر من غيرها معقولية. إنها هي التي تتجه أكثر من غيرها إلى الموضوع الذي يبدو أنه متصف بصفة المعقولية ، أي بالصفة التي تجعله أقرب من غيره إلى ما يمكن أن يكون موضوعا لمشروع بحث علمي. إننا لا نريد بذلك أن نقول إن التأريخ هو العلم الوحيد الممكن بالإنسان ، ولكننا نريد أن نؤكد أنه من بين المشروعات التي تحملها كل العلوم التي تدرس الإنسان المشروع الذي يتجه أكثر من غيره إلى دراسة موضوعه في كل تجلياته وبكل العوامل التي تداخلت في تكوينه وتطوره.

لا بد لنا في ختام حديثنا عن معقولية التاريخ من بعض التوضيحات. فإن قولنا باتصاف التاريخ بالمعقولية يقف عند حدود إثبات هذه الصفة لما يكون قد وقع من أحداث ووقائع ، ولكنه لا يقود بالضرورة إلى أي نوع من فلسفة التاريخ. فنحن لا نريد أن نعطي مضمونا محددا لهذه المعقولية ، فهي في نظرنا صورة لا مضمون لأن أقصى ما تثبته أن لامعقولية الوقائع التاريخية لا ترجع إلاّ إلى نقص في معطياتنا أو في وسائل بحثنا ، وإلا إلى نقص في عدم إمساكنا بكل الترابطات التي ارتبطت بها وقائع حدثت في الزمن الماضي. وندعم كلامنا هذا بالقول إن الصفة العلمية للدراسات التاريخية قد تقدمت بالتدرج عبر تجاوزها لفلسفات التاريخ ، وليس من خلال النظر إلى التاريخ في ضوء هذه الفلسفات.

من جهة أخرى ، فإن القول بمعقولية التاريخ وبالترابط بين وقائعه ، وما سبق منها وما كان لاحقا ، لا يعني أي

تصور يقول بالتقدم في سيرورة التاريخ. فناك فرق في نظرنا بين القول بأن ما يكون قد وقع من أحداث خضع في معقولية حدوثه لترابط لا يمكن أن يفهم بدونه ، وبين القول بأن ما وقع من أحداث يرسم في كل حين نوعا من أنواع التقدم. فليست هناك بالنسبة للتاريخ غاية أو نهاية محددة سلفا نقيس بها درجة التقدم التي تتحقق في السبيل إليها في كل فترة تاريخية أو في كل مجموعة متزامنة من الأحداث التاريخية. معقولية التاريخ في نظرنا معطى موضوعي يتصف به الماضي ، ولكنه لا يرسم أي غاية يتجه إليها التاريخ في المستقبل. فالمستقبل هو لا معقول المعرفة التاريخية (8).

لقد أبرزنا في الفقرات السابقة المستويات التي تبرز فيها صفة المعقولية في الواقع التاريخي ، وفي السيرورة التاريخية. وسيكون هدفنا في الفقرات اللاحقة أن نظهر مناحي المعقولية في المعرفة التاريخية ، ثم في الوقت نفسه العلاقة بين المعقولية في المستوى الأول ، الواقعي ، وفي المستوى الثاني ، أي المعرفي.

لا بد لنا من أن نثبت في البداية أن المعقولية التاريخية أساس موضوعي للمعرفة التاريخية. فبفضل المعقولية الأولى تصبح المعقولية الثانية مشروعا ممكنا. ذلك أننا ننطلق من وحدة المشروع العلمي على هذا المستوى بين العلوم التي تدرس الطبيعة ، والعلوم التي تدرس الإنسان. فكما أن العالم الفيزيائي يصادر على معقولية الوقائع التي يدرسها وعلى ترابطها بصورة علية أو في صيغة علاقات ثابتة ، فيبني مجهوده العلمي على أساس محاولة اكتشاف تلك

الروابط ، فإن المؤرخ بدوره يصادر على معقولية الوقائع التاريخية ، وعلى ترابطها بتبادل التأثير أو بكون بعضها علة للبعض الآخر. وكما أشرنا إلى ذلك في السابق فإن الإنطلاق من لا معقولية الوقائع التاريخية سيقود إلى القول باستحالة كل مشروع لبناء معرفة بالتاريخ. فلن تكون المعرفة التاريخية في هذه الحالة في أقصى أحوالها إلا روايات عن وقائع مفردة متناثرة لا روابط بينها ، ولا علاقات بينها على صعيد تزامنها أو على صعيد تعاقبها. ولن تظهر أبدا أية فائدة نظرية أو عملية من دراسة وقائع التاريخ الماضي ، وما دمنا لا نجد لها أي رابطة مع الوقائع المعاصرة لنا ، وما دُمنا لا نستطيع أن نستند إليها في تفسير أي شيء مما يحدث في زمننا. لكن ، ما أن نقرر أننا بحاجة إلى دراسة الماضي حتى نكون قد أقررنا بأن لهذه الدراسة فائدة ما بالنسبة للحاضر ، وحتى نكون قد صادرنا ضمنا على معقولية التاريخ. هذا المستوى الأول يعكس لنا المعرفة التاريخية بوصفها مشروعا ممكنا نتوخى من ورائه فائدة ما، وبوصفها معرفة مشروعة تسعى بدورها إلى أن تكون مطابقة للمعقولية على مستوى معين من الوجود ، وهو الوجود الإنساني في صيرورته (9).

المضهر الثاني لمعقولية المعرفة التاريخية يتجاوز إمكانها ومشروعيتها ليظهر فيها عند إنجازها ، وهو في الوقت نفسه المظهر الأكثر شمولية للمعرفة التاريخية ، إنه المنهج. فالمعرفة التاريخية تكتسب صفة المعقولية منذ اللحظة التي تصطنع فيها منهجا لدراسة موضوعها. وأهمية هذا العامل بالنسبة للمعرفة التاريخية ، كما بالنسبة

لغيرها من المعارف العلمية ، انها تفصلها عن المعرفة العامة التي تتعلق بموضوعها نفسه. منذ ابن خلدون ، وفي التطورات التي عرفتها المعرفة التاريخية في عصور النهضة الأوروبية وما تلاها ، اتجه النقد التاريخي إلى إقصاء كل ما يجمع بين التأريخ كممارسة علمية ورواية أحداث الماضي كما تظهر عند عامة الناس. فالتاريخ كما يؤكد ابن خلدون في مستهل مقدمته فن «تتساوى في فهمه العلماء والجهال» (10) ، ومعرفة «تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال» (11).

الكل يحتفظ ، بكيفيّته الخاصة ، بذكرى عن الماضي. وللكل رواية عن الماضي كما شاهده أو عمّا ينقل روايته عن الآخرين. لكن ما تحتفظ به ذاكرة المؤرخ عن الماضي يختلف عمّا تحتفظ به ذاكرة عامة الناس ، وحتى وإن يكن قد شاركهم في معاينة الأحداث. والمنهج هو الفاصل الحاسم بين ذاكرة عامة الناس وذاكرة المؤرخ. فالمؤرخ يعيد النظر في الأحداث التي عاينها في ضوء خطوات المنهج التاريخي. لذلك أكدنا في محاولة سابقة أن المظهر الأساسي الذي ثوّر به ابن خلدون التاريخ مظهر منهجي. فقد كان الأمر متعلّقا لديه بعلم عريق في الثقافة العربية الإسلامية ، وهو لا يدعي أنه ابتدعه ، ولكنه يدعو إلى ثورة منهجية فيه تنقله من علم يعتمد الرواية إلى علم يسعى إلى التعليل. هناك فرق بين المؤرخين السابقين وبين ابن خلدون. فبينما أبقى أولئك المؤرخون على المعرفة التاريخية قريبة من المعرفة العامة باتباعهم لمنهج الرواية ، حاول ابن خلدون أن يبعد بين هذين النمطين بفضل اتباع منهج التعليل والتعديل (12).

إننا لا نريد هنا أن نتعرض لعناصر المنهج التاريخي ، ولكننا نريد أن نؤكد أن المنهج هو المدخل الأول الذي تنفذ منه المعرفة التاريخية إلى اكتساب صفة المعقولية (13). والمنهج إيضا طريق إلى إدراك المعقولية الواقعية التي تتصف بها الوقائع التاريخية ، فالمعقولية المنهجية هي الأداة التي نتجه بفضلها إلى معرفة المعقولية التاريخية. وتبدو لنا هذه العلاقة من العمق إلى الحد الذي نسمح معه لأنفسنا بالقول بأن المعقولية المنهجية بدورها تصبح أساسا لمعقولية الوقائع التاريخية. ذلك أننا نتصور أنه ليس من الغريب أن تغيب صفة المعقولية في الوقائع التاريخية عمن لا يصطنع منهجا لتحليلها. فالمؤرخ الذي يكتفي بالرواية يترك وراءه عددا من الأسئلة وقراءة ما كتبه لا تبرر بصفة كاملة المجهود الذي بذله في روايته. وعندما يختار ابن خلدون المؤرخين الذين كتبوا عن الدول التي تعاقبت على بلاد المغرب متبعين منهج الرواية والنقل والتقليد يشير إلى ما يتركونه من أسئلة فيقول : « إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا ، محافظين على نقلها وهما أو صدقا ، لا يتعرضون لبداياتها ، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آياتها ، ولا علة الوقوف عند غاياتها ، فيبقى الناظر متطلّعا بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها ، مفتشا عن أسباب تزاحمها وتعاقبها ، باحثا عن المقنع في تباينها أو تناسبها » (14).

إن أهمية المنهج تكمن في أنه معقولية على مستوى النظر تسمح لنا بأن نطمح إلى مطابقة المعقولية على مستوى الواقع التاريخي وصيرورته. إن المعقولية التاريخية معطى

مستقل عن إرادتنا في معرفتها ، وتلك قيمتها في ذاتها ، ولكن المنهج هو الأداة التي تجعلها معقولية في متناولنا، لأنه يمكننا من معرفة مكوناتها والروابط التي تقوم بين هذه المكونات.

أبرزنا ، حتى الآن ، أن صفة المعقولية تنطبق على الوقائع التاريخية في تزامنها أو في تعاقبها عبر الزمن ، كما أبرزنا أيضا أن المعرفة التاريخية تسعى إلى اكتساب صفة المعقولية بفضل اعتمادها على المنهج العلمي في النظر إلى موضوعها. لكن هدف هذه الدراسة لا ينحصر ، كما بينا ذلك منذ البداية ، إثبات مستويين متوازيين من العقلانية يصف أحدهما الواقع، ويتعلق ثانيهما بالعقل الذي يستخدم المنهج في دراسة هذا الواقع. إننا نهدف ، كما أبرزنا ذلك أيضا منذ البداية ، ومن خلال الفقرات السالفة من هذه الدراسة ، إلى التفكير في العلاقة أو في الصور المختلفة للعلاقة التي تربط بين هذين المستويين من المعقولية.

ولعل البحث في العلاقة بين مستويي المعقولية يكون قد ظهر للقارئ من خلال تأكيدنا على أن مستوى من هذين المستويين يكون أساسا لإمكان الآخر. فإن معقولية الوقائع التاريخية تكون بمثابة المبرر الموضوعي لمشروعية المعرفة التاريخية. لكن المنهج العلمي في المعرفة التاريخية يظهر ، من جهته ، بوصفه المنظور الذي يمكن أن ندرك بفضله معقولية الوقائع التاريخية ، حيث تبدو هذه الوقائع بدون النظرة المنهجية إليها كما لو كانت مجموعة من الوقائع التي لا رابط بينها إلا تعاقبها في الزمن ، وحيث يكون أقصى ما يمكن أن نقوم به كمؤرخين هو تقديم رواية أو إخبار عن هذه الوقائع.

لكن هدفنا في هذه الدراسة لا يتوقف ، مرة أخرى ، عند مجرد إثبات الأساس الموضوعي لكل واحد من مستويي العقلانية في وجود الآخر.إننا نريد أيضا أن نبرز أن الانطلاق من إثبات وجود هاتين العقلانيتين ومن البحث في كل صور العلاقة بينهما يمكن أن يؤدي بنا إلى الانطلاق في دراسة بعض المشاكل الإبستمولوجية المتعلقة بالمعرفة التاريخية.

إن أول إشكال للمعرفة التاريخية في هذه المستوى هو مشكل المطابقة. ذلك أن مسعى المعرفة التاريخية مثل أي معرفة علمية ، هو مطابقة موضوعها. والسؤال هنا هو : هل موضوعية المعرفة التاريخية وقيمتها العلمية تتوقف بصورة كاملة على مطابقة موضوعها تمام المطابقة ؟ بتعبير آخر : هل نعرّف الموضوعية هنا بأنها تعني ابتعاد الباحث أقصى ما يمكن له ذلك عن ذاته وانمحاءه أمام موضوعه ؟ ولهذا السؤال حول موضوعية المعرفة التاريخية بعض الأسئلة الأخرى التي تنتج عنه وترتبط به : ما هو المعيار الذي سنعتمده للحكم بمطابقة المعرفة التاريخية لحقيقة الوقائع التي تستعيدها وتحللها ؟

يتميز جوابنا عن هذا السؤال بأنه فكرة ذات محورين. فإنّنا نرى أن ما يضمن الموضوعية في العملية التأريخية هو في الوقت ذاته مطابقة نتائجها لموضوع تحليلها من جهة ، ومسعى المؤرخ ذاته إلى الموضوعية. فالموضوعية المتمثلة في المطابقة تظل في نظرنا المثال الذي يحكم المعرفة التاريخية بصفة عامة ، غير أنها لا تتحقق بصورة شاملة لدى أي مؤرخ.

نتصور أنه إذا أراد أي مؤرخ أن يستعيد وقائع فترة من

فترات الماضي البعيد أو القريب ، وأنه إذا التزم من أجل هذا الهدف بإطار المنهج العلمي الذي يضفي الموضوعية على بحثه، فإن هذا لا يعني مع ذلك أننا سنتعرف من خلال عمله التاريخي على الماضي في كل مظاهره وبكل أبعاده وعوامله كما تحققت في زمنها. فالفعل الإنساني الذي تتحقق بواسطته الوقائع التاريخية تتدخل فيه شروط مجتمعية وحضارية ونفسية معينة ، ونحن لا نتعرف على هذا الفعل إلا من خلال واسطة هي الوثائق أو الآثار.

هناك عدد من التوسطات التي تقع بين المؤرخ وموضوعه والتي تمنع المطابقة التامة بين المعرفة التاريخية والوقائع التي تتحدث عنها. والموضوعية في المعرفة التاريخية جهد مستمر للمرور عبر هذه التوسطات ذاتها إلى الموضوع. ذلك أنه لا يمكن إلغاء هذه التوسطات بصورة كاملة ما دامت ترجع إلى الذات العارفة ، وما دامت هذه الذات العارفة هي السبيل الذي لا غنى عنه لإنتاج معرفة ، ولتحقيق الموضوعية في هذه المعرفة. للذات قيمة مزدوجة في هذا الإطار. فهي ، من جهة أولى ، أساس الموضوعية من حيث إنها الحاملة للمنهج العلمي ، ولكنها ، من جهة أخرى ، ما يمكن أن يبعدنا عن الموضوعية. فعبر الذات المؤسسة للمعرفة التاريخية تتحقق موضوعية هذه المعرفة وتظهر حدودها في الوقت ذاته. والتوسطات التي تضع حدودا للموضوعية تنطلق من الذات العارفة ، ولكن المجهود الذي ينجز الموضوعية يمر عبد هذه الذات العارفة نفسها (15).

أول هذه التوسطات وأكثرها عمومية هو الحاضر. لقد سبق أن تحدثنا عن العلاقة بين الحاضر والماضي في المعرفة

التاريخية ، من حيث إن كلاً منهما يساعدنا على فهم الآخر ، عبر الامتداد لفهم النتائج والعواقب ، أو عبر التراجع إلى الوراء في الزمن من أجل الحصول على الأسباب والأصول. لكننا نود الآن أن نتحدث عن صيغة جديدة للجدل بين الحاضر والماضي في صلب المعرفة التاريخية انطلاقا من منظور الموضوعية في هذه المعرفة.

إن ما يميز المعرفة التاريخية عن المعارف العلمية الأخرى أنها تتعلق بالماضي. لكن الحاضر الذي يحيا فيه المؤرخ يكون حاضرا بقوة في عمله التأريخي. إن المؤرخ يبذل حقا مجهودا كبيرا من أجل أن يصغي إلى ما تقوله أحداث الماضي ، ومن أجل ألاّ ينطق تلك الأحداث إلا بما تقوله. يحاول كثير من المؤرخين أن يظهروا وكأنهم انمحوا أمام موضوع بحثهم ، فيبذلوا مجهودا عقليا ونفسيا كبيرا من أجل العودة بأنفسهم إلى الفترة التي يؤرخون لها. وحيث إن هنالك من يدعو إلى القيام بتحليل نفسي واجتماعي للذات العارفة من أجل فهم حدود الموضوعية في المعرفة بصفة عامة، فإن مثل هذا التحليل يمكن أن يظهر لنا أنه من المستحيل على المؤرخ أن ينفصل عن ذاته بصورة كاملة ، وأن يتجاوز كل ما يرجع إلى تأثره بعصره. فالمؤرخ قد يكون منغمرا في عصره متأثرا بما يسود هذا العصر من تصورات وإيديولوجيات، ومن علوم واصطلاحات ، كما قد يكون منغمرا فيما يسود عصره من صراعات. وحيث إن التأريخ يكون في جزء منه من أجل تفسير الحاضر ، فإن تأويل الماضي في ضوء الحاضر وموقف المؤرخ منه وفيه ، سيؤثر لا شك في العلمية التأريخية. «إن بإمكاننا أن ننظر إلى الماضي ونحقق فهمنا له فقط من خلال

عيون الحاضر. إن المؤرخ هو ابن عصره ، وهو مقيد به بحكم شروط الوجود الإنساني. فالكلمات المطلقة التي يستخدمها مثل ديمقراطية ، امبراطورية ، حرب، ثورة ، لها دلالة سائدة يعجز عن فصلها عنها. وقد عمد المؤرخون الأقدمون إلى استعمال كلمة دولة المدينة polis ، والعامي - أحد العامة plebs في الأصل فقط من أجل أن يظهروا بأنهم لم يقعوا في المصيدة. إلا أن هذا لم يساعدهم ، فهم يعيشون أيضا في الحاضر ، وليس بوسعهم أن يحتالوا على الماضي بأن يستخدموا كلمات غير مألوفة أو قديمة ، ولن يصبحوا مؤرخين أفضل لليونان والرومان إذا ألقوا محاضراتهم وهم يرتدون الوشاح اليوناني أو الثوب الروماني الفضفاض » (16).

إن التحليل النفسي للمعرفة (للذات العارفة) والتحليل الاجتماعي للمعرفة من شأنها أن يساعداننا على فهم المشكلات التي تنشأ عن الذات العارفة وما يحيط بها من عوامل. لن تظهر الذات عندئذ بوصفها حاملا للمنهج العلمي الذي هو أساس المعقولية ، والذي قد يكون أساسا للموضوعية فحسب ، بل ستبدو أيضا بمثابة الحامل لقيم ذاتية ولمؤثرات مجتمعية من شأنها أن تتوسط بين المؤرخ وبين الفترة أو الأحداث أو الذوات الأخرى التي يريد التأريخ لها في حقيقتها.

لن نجد في إطار حدود موضوعنا هذا متسعا لتحليل كل العوامل التي يؤثر فيها الحاضر عبر ذات المؤرخ في فهم الماضي. لكننا نرى أن هذه العوامل يمكن أن تتركز في عامل واحد منهما هو اللغة التي يستخدمها المؤرخ في تحليله

للماضي. فاللغة معطى ذاتي ومعطى مجتمعي في الوقت نفسه ، معطى يعبر في الوقت ذاته عن التصورات والمواقف. والاصطلاحات المستخدمة في التعبير تكون ذات دلالة على الكيفية التي ينظر بها العصر إلى بعض المشكلات الإنسانية، كما قد تكون ذات دلالة على موقف المؤرخ ذاته من عصره وعلى الاتجاه الذي يريد أن يفهم ضمنه ومن أجله الماضي الذي يؤرخ له.

إنه لا بد للمؤرخ في كل لحظة أن يختار واستخدامه للغة نوع من هذا الاختيار وتعبير عن تصور معين للتاريخ ينطلق من الحاضر ، «فاستعمال اللغة يمنع المؤرخ من أن يكون حياديا» (17) ، لأن تصورات المؤرخ وما يريد الوصول إليه تتركز في اللغة.

تختلف نظرة المؤرخ إلى التاريخ حسب العصر الذي ينطلق منه في التأريخ ، وحسب المفاهيم والتصورات والاصطلاحات السائدة في العصر ، وأيضا حسب الغايات الإيديولوجية والعلمية التي يضع المؤرخ عمله في إطارها. هكذا فقد «نظر / سانت أغسطين / إلى التاريخ من زاوية المسيحي الأولى ، و/ تاليمونت / من زاوية فرنسي عاش في القرن السابع هشر ، و/ جيبون / من زاوية الإنجليزي الذي عاش في القرن الثامن عشر ، و/ مومسن / من زاوية ألماني عاش في القرن الثامنه عشر. فلا يوجد مبرر من وراء التساؤل عن وجهة النظر الصحيحة. فكل نظرة كانت تمثل النظرة الممكنة للرجل الذي تبناها» (18).

وينطبق هذا الأمر على المؤرخين الذين يؤرخون لمجتمع ما انطلاقا من تصورات وضرورات وأهداف مجتمع آخر.

نقف على هذا الأمر ونحن نقرأ ما كتبه مثلا مؤرخو الفترة الاستعمارية عن تاريخ بلاد المغرب. ذلك أن / روبير مونتاني/ R. Montaigne مثلا عندما يفحص تاريخ المغرب ويبحث فيه عن علاقة السلطة المركزية (المخزن) بقبائل المغرب في الجنوب بصفة خاصة ، ينظر إلى التوازن بين طرفي هذه العلاقة مستخدما بعض التعبيرات القابلة للمناقشة مثل «ديمقراطيات محلية» في مقابل سلطة مركزية (19).

إن قيمة الحاضر بالنسبة للمؤرخ أنه قد يكون هو مركز التحليل التاريخي ، أي هو المقصد الحقيقي للمؤرخ ، بحيث يفهم الحاضر في ضوء الماضي أولا ، ثم قد يروم بعض المؤرخين أن يتحدثوا عن الحاضر بصورة غير مباشرة بحديثهم عن الماضي فيؤدي ذلك إلى بعض الاسقاطات التي من بينها إسقاطات مفاهيمية وإسقاطات لغوية واصطلاحية. والواقع أننا قد لا نفهم شيئا من فترة ماضية إذا ما توسطت بيننا وبينها مبالغة في مثل هذه الإسقاطات.

ليس من غرضنا هنا أن ننفي بصورة مطلقة قيمة الحاضر في فهم الماضي الذي هو الموضوع الخاص للعلم التاريخي. فلقد سبق أن أكدنا أن الحاضر قد يكون هو المجال الزمني الذي تظهر لنا فيه بوضوح أكبر عوامل وكونات الظواهر التاريخية التي حدثت في الماضي. ولن نتردد في أن نضيف إلى ذلك الآن أن التقدم الحاصل في كثير من العلوم المساعدة للبحث التاريخي ، من شأنه أن يجعل الحاضر من خلال علومه المتطورة نقطة انطلاق قوية لفهم فترات من الماضي البعيد بكيفية تفوق بصورة موضوعية ما استطاع أن يصل إليه بصددها سابقون من المؤرخين. فلا شك أن التقدم

الحاصل في العلوم التي تدرس الوثيقة وتمارس عليها النقد الضروري وتساهد في فهمها من عدة أوجه وعلى عدة مستويات ، من شأنها أن تجعل فهمنا لهذه الوثيقة وما تدل عليه أقرب الى الحقيقة من قراءات مورست عليها قبل تطور هذه العلوم.

إن ما أردنا أن نؤكد عليه هو هذا الدور المزدوج للحاضر في فهم الماضي. فإضافة إلى الدور الإيجابي الذي أكدنا عليه في الفقرة السابقة ، فإن الحاضر قد يكون من جهة أخرى مصدرا لتوسطات تحول بيننا وبين حقيقة ما حدث في الماضي ونريد التأريخ له في الحاضر.

إننا نريد أن نؤكد أن طموح المؤرخ إلى المطابقة يظل دوما معرفة تقريبية. ذلك أن الموضوعية ، كما نراها ، جهد إنساني لتجاوز كل التوسطات التي تعوق عن الوصول إليها. فالمؤرخ ، كغيره من العلماء ، يجتهد من أجل مجاوزة كل الصعوبات الذاتية لإقامة معرفة موضوعية بموضوع بحثه. أما القول بأن هذا المجهود لا يؤدي إلا إلى معرفة تقريبية ، فإنه لا ينقص من القيمة الموضوعية للمعرفة التاريخية. ذلك لأن صفة المعرفة التقريبية لم تعد تشمل العلوم الإنسانية فحسب ، بل أنها تشمل أيضا علوم الطبيعة من فيزيائية وبيولوجية ، وخاصة في بعض المجالات مثل الميكروفيزياء والميكروبيولوجيا (20). إن الصفة التقريبية لأي معرفة لا تنفي عنها صفتها العلمية وقيمتها الموضوعية.

بحثنا في الفقرة السابقة في حدود موضوعية المعرفة التاريخية من حيث إننا بيّنا أن سعي المؤرخ إلى أن يطابق

الماضي الذي يروي عنه سعي مشروع ، ولكنه سعي محدود من حيث إن هنالك عددا من التوسطات ، منها غياب الموضوع ذاته ، تجعل هذه المطابقة أمرا غير متحقق بصفة تامة. ولقد انتهينا من ذلك إلى إثبات الصفة التقريبية للمعرفة التاريخية ، دون أن يعني ذلك النقص من قيمتها الموضوعية.

لكن ، إذا كنا قد أثبتنا معقولية التاريخ من جهة ومعقولية التأريخ من جهة أخرى ، وإذا كنا قد أبرزنا أن موضوعية هاتين المعقوليتين لا تعني أبدا تطابقهما في عملية استرجاع الماضي في العملية التأريخية ، فإننا نريد أن نبرز الآن أن عدم التطابق بين المعقوليتين تبرز أيضا في أن العلم التاريخي يجد صعوبة في إمدادنا بتنبوءات عن المستقبل. فالمستقبل ، كما رمزنا إلى ذلك من قبل ، هو لا معقول المعرفة التاريخية.

حقا إن بعض المؤرخين يبرزون أن التنبوء التاريخي لا يعني توقعا لأحداث تاريخية بعينها بتحديد زمانها ومكانها المقبلين ، بل إن القوانين التي يستخرجها المؤرخ من دراسته للتاريخ إنما تتعلق بالظواهر الإنسانية الشاملة التي تكون بدورها مثل الظواهر التي تدرسها علوم أخرى قابلة للتكرار وقابلة لأجل ذلك لإمكان التنبوء بها.

لكن التنبّؤ يمثل رغم هذا التوضيح حدا من حدود المعقولية في العلمية التاريخية. فالتاريخ علم موضوعه الأساسي هو الماضي الإنساني ، وهو يستطيع أن يكتسب الصفة العلمية بدراسته العلمية لهذا الماضي وبتحليله إلى مكوناته ودراسة عوامله المتداخلة في علاقتها المتبادلة. وكل ما نستطيع الحصول عليه من التاريخ هو ما يسميه ابن

خلدون «العبر» وهي فائدة علمية للمعرفة التارخية أكثر منها قيمة نظرية.

كما يشير إلى ذلك / كارل پوپر / في كتابه «عقم المذهب التاريخي» ، فإن التنبؤ في العلوم الإنسانية ، ومنها التاريخية ، يصبح جزءا من هذه الظواهر ذاتها. ولذلك فإن من يتعلق بهم هذا التنبؤ يمكن أن يغيروا من سلوكهم عند أخذهم ذلك بعين الاعتبار ، فيغير ذلك من المجرى الطبيعي للأحداث التاريخية (21).

لكن مرة أخرى نؤكد أن هذه الحدود للمعرفة التاريخية لا تؤدي إلا وسمها بالسمة التقريبية ، وهي سمة لا تتعلق بهذه المعرفة وحدها. إن عدم قدرة المعرفة التاريخية على التنبوء لا ينقص من ضرورتها ومن قيمتها الموضوعية. إننا بحاجة دائما إلى المجهود الذي يبذله المؤرخون للاقتراب أقصى ما يمكن من موضوعهم الذي هو الماضي ، وهذا لما لدراسة الماضي من أهمية بالنسبة للحاضر في فهمنا له وفي إعطائه معنى بالنسبة لسيرورة الحياة الإنسانية على مدى الزمن.

الإحالات والمراجع

(1) مقدمة ابن خلدون ، دار القلم بيروت 1978 ، ص 12.

(2) المرجع ذاته ، ص 4.

(3) المرجع السابق ، ص 37-38.

(4) المرجع ذاته ، ص 9.

(5) المرجع السابق ، ص 10.

(6) من بين الكتب التي تتعرض لهذا الموضوع يمكن للقارئ استشارة

Braudel : *Ecrits sur l'histoire*, ed : Flammarion, Collection : Champs, 1969.

(7) ابن خلدون : المقدمة ، ص 4.

(8) إننا لا نقصد هنا إثارة كل المشاكل التاريخية التي تكون أساسا للمعرفة التاريخية.
على أنه يمكن للقارئ بصدد هذه النقط أن يراجع المؤلفات الآتية :

- Braudel : *Ecrits sur l'histoire*, ed : Flammarion, 1969.
- Raymond Aron : *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Ed : Gallimard 1948.
- Paul Veyne : *Comment on écrit l'histoire*, éditions du seuil, collection point 1971 et 1978.
- Henri - Irénée Mavrou : *De la connaissance historique*. Editions du Seuil, collection point, 1954.
- Ouvrage collectif : *L'histoire et ses méthodes*, Editions Gallimard, Encyclopedie de la pléade, 1961.
- Sous la direction de Jaque le Goff et pierre Nora : *Faire de l'histoire*, Tome I, Editions Gallimard, 1974.

وباللغة العربية.

- ما هو التاريخ ؟ . تأليف إدوارد كار ترجمة ماهر الكيالي ، بيار عقل. الموسسة العربية للدراسات والنشر ، طبعة ثالثة 1986 (بيروت)

(9) بالنسبة لفائدة علم التأريخ في فهم الحاضر وضرورة الوعي التاريخي يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابين.

- قسطنطين زريق : نحن والتاريخ دار العلم للملايين (بيروت) ، 1959 ، طبعة سادسة 1985.

- عبد الله العمري : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة (بيروت) ، 1973.

(10 ، 11) راجع مقدمة ابن خلدون ، ص 3 ثم ص 4.

(12) يمكن للقارئ أن يطالع ما كتبناه بصدد تثوير ابن خلدون لمنهج التاريخ في الفصل الأول من كتابنا «العلوم الانسانية والايديولوجيا» دار الطليعة (بيروت) 1983 ، أو منشورات عكاظ (الرباط) 1988.

(13) نرشد القارئ هنا الى بعض المؤلفات العربية التي تتحدث عن خطوات المنهج التاريخي :

- عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات ، الكويت (1977). راجع الفصل الذي عنوانه : المنهج الاستردادي.
- حسن عثمان : منهج البحث التاريخي ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى (1943) ، ثم الطبعة الثالثة (1970).
- قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ، المعطيات السالفة الذكر.
- مصطفى أبو ضيف أحمد : منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر ، مطبعة النجاح الجديد (الدار البيضاء) ، 1987.

(14) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 5.

(15) يمكن الرجوع في هذه النقطة الى كتاب «ريمون آرون» السالف الذكر ويضع هذا الكتاب كعنوان فرعي له : بحث في حدود الموضوعية التاريخية ، انظر بصفة خاصة ، ص 350–355.

(16) راجع كتاب «ادوار دكار» السالف الذكر ، ما هو التاريخ ؟ ص 26.

(17) المرجع السابق ، طالع ص 27 ، 28.

(18) المرجع السابق ، ص 28.

(19) راجع كتاب Montagne *Le Makhzen et les bérbires au sud du Maroc.* P.U.F. وقد صدر لهذا الكتاب طبعة جديدة عن دار النشر افريقيا – الشرق (الدار البيضاء).

(20) بصدد المعرفة التقريبية في علوم الطبيعة ننصح القارئ بالعودة إلى كتاب باشلار : *Essai sur la connaissance appropchée*, edition Vrin, Paris.
وهذا بالاضافة إلى بعض المراجع الأخرى التي سلف ذكرها عن علم التاريخ.

(21) كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي ، ترجمة عبد الحميد صبره ، راجع الفصل الثاني.

المناقشات

الأستاذ محجوب بن ميلاد

أرى من الضروري التمييز بين التأريخ والتاريخ باعتبار أن التاريخ عبارة للدلالة على الوقائع والأحداث ، وأن التأريخ علم يريد الوصول إلى هذه الحقائق ، وأما عن تعدد المناهج في تناول الظاهرة التاريخية وهو أمر يؤدي إلى تفاوتها في القيمة فإن هذا أمر يجعل الحقيقة الموضوعية في التاريخ غير متوفرة بشكل مطلق مما يدعو إلى تجنب التعامل الوجداني مع التاريخ الاسلامي مثلا مثلما هو الشأن في روايات جرجي زيدان التي تناولت هذا التاريخ.

الاستاذ كمال فرحات

لو سلمنا جدلا بمعقولية على صعيد الواقع التاريخي وبأخرى على صعيد الكتابة التاريخية ، وثالثة تسعى إلى المطابقةبين الأولى والثانية ، فلا بد من التساؤل عن نوعية هذه المعقولية وعن أهم خصائصها ، ومنها خاصية التاريخية وهي تتغير وتتطور ولا يعني ذلك ضرورة تدرّجها نحو الأفضل. وفي هذا الصدد أسأل : هل يمكن التسليم بالكتابة التاريخية كما تصورها توسيديد (تاريخ كلياني توحيدي) أم لا بد من كتابة التاريخ على النمط الهيرودوتي (بما يقوم عليه من تنوع وكثرة).

متدخل

إذا كان التاريخ يطمح إلى المعقولية ويغدو معقولا

باكتمال شروط إحداثه ، وإذا كانت المعقولية في التاريخ مطمحا يسعى إليه كاتب التاريخ فإن السؤال هو : هل إن معقولية التاريخ نقل لمعقولية الواقع أم تحليل لمعقولية حتمية تحدث وفقها الحوادث التاريخية؟

ومن بين الاشكالات التي تواجه معقولية التاريخ والتأريخ جملة من المعادلات تجعل من المحددات شروطا وعوائق في نفس الوقت ومن أهمها الذات والمنهج.

الأستاذ أحمد الجوة

أتساءل إلى مدى يمكن القول حقا بأن ابن خلدون أسس معقولية في التاريخ بخروجه عن منهج الإخباريين القائم على المتن والسند. وفيما يتعلق بمداخلة الأستاذ محمد وقيدي وحديثه عن التوسطات وعن المعقولية بين الشمولية والنسبية ، أسأله : هل يمكن القول بأن هذه التوسطات تجعل الحديث عن المعقولية أمرا متعاليا ، وهل ثمة مناهج يمكن أن تساعد على حل هذه المسألة.

الأستاذ عدنان محفوظ

هل يمكن كتابة علم التاريخ بدون فلسفة للتاريخ خاصة وأن الحاضر أقصى دور التنبؤ في علم التاريخ وإذا كان التاريخ علما فلماذا نجد تعددا للكتابات التاريخية وبماذا نفسر هذا التعدد.

الأستاذ فتحي الحضري

إذا كان نظام الأشياء نظاما عقليا فما هي مهمة من يقوم

بفعل التاريخ إن لم تكن انتشال الوقائع من لا معقوليتها إلى المعقولية المرجوة ، وإلى أي حد يفلت القول بمعقولية التاريخ من النظرة الوضعية.

طالب

إذا كان مقياس المعقولية في التاريخ أن تكون العناصر والأحداث التاريخية قد اكتملت في لحظة ما ، فهل يعني ذلك أن العناصر التي تجد أصلا لها في الماضي والتي ما تزال على اتصال بالعناصر الحاضرة هي عناصر لا معقولة. فكيف يكون اللامعقول وسيلة لفهم المعقول.

الطالب أحمد كمون

ما هو المعيار الذي ترتكز عليه عملية التمييز بين المعقول واللامعقول في كتابة التاريخ. أما فيما يتعلق بابن خلدون فإنه قد انطلق من علوم اعتبرها مكتملة في عصره ، وبقي خاضعا لتقليد وجد في عصره. وأما في إطار كتابة التاريخ فلا بد من البحث في التاريخ الخفيّ (الحركات الإجتماعية ، المهمشون...) خاصة وأن التاريخ المعاصر دُوّن من طرف مؤرخين رسميين.

الطالب منصف عقرباوي

هل يمكن القول بأن الرواية خارجة باطلا عن معقولية التاريخ باعتبار المنهج المتبع في كتابة التاريخ الذي يلحّ على القطع مع الرواية ، وما هو الحدّ الفاصل بين التاريخ والتأريخ.

الـــردّ

الأستاذ محمد وقيدي (ملخّص)

لا بد في نظري من توضيح النقاط التالية :

1) - ليس من حقنا ومن حق الآخرين أن نقول إن ما مضى غير معقول. فنحن مثلا في البلدان العربية الإسلامية عند دراستنا لظاهرة الاستعمار لا يمكن أن نقول إن الاستعمار غير معقول ، فهو غير معقول على صعيد الوجدان ولكنه معقول على صعيد الواقع التاريخي لأن هناك أسبابا موضوعية أحدثته ، فالقول بلا معقولية الأحداث إذن ، هو موقف شخصي ،. أما كون الأحداث وقعت فهذا يدل على أنها معقولة فلا بد من التمييز بين الموقف الشخصي الذاتي والموقف الموضوعي في كتابة علم التاريخ.

2) - حول معايير المعقولية ونسبيتها وأن الذات تضفي المعقولية على التاريخ يمكن القول بأن المعقولية تنتج التاريخ وهذا أمر صحيح ، ولكن بالعودة دائما إلى التاريخ لتحليله ودراسته كما لا بد أن تسعى إلى تجاوز ما يعيق كتابة علم التاريخ.

بيان من أجل الفلسفة

المعقولية في لحظة الحداثة البعدية (*)

مطاع صفدي

هل يمكن القول إنه في لحظة دخول المعرفي الحداثوي إلى العالم يكون ذلك إيذانا بخروج سؤال الحقيقة من العالم. هل أحد هذين الشقيقين الصراعيين لا يمكنه أن يحتل مواقعيته إلا إذا طرد أو زحزح الآخر من مقعده. فهما إذن ليسا شقيقين صراعيين ، بل هما صراعيان فحسب. ليسا ازدواجيين ، ولا يشكلان أية ازدواجية عتيدة. لأن تاريخ الفلسفة كان لا يعترف بذاته إلا باعتباره تاريخا للحقيقة ، أو على الأقل في البحث عن الحقيقة. وبالتالي فإن المعرفة ظلت شبحا استباقيا أو مرحليا لكائن ينبغي أن يولد ، أو يأتي بعدها ، لكنه هو الأصل ، وهو الحقيقة. فالمعرفة - إذا أردنا مفهوما تصالحيا راهنا ، قلنا مع تيار كبير في تاريخ الفلسفة ، إنها تشكل مادة الحقيقة. إنها ما ينبغي للحقيقة أن تشتغل عليه. فإذا اعتبرنا أن المعرفة أو / المعارف هي حصائل لا متناهية للتجارب الثقافية الفردية والجماعية ، فان الحقيقة تبدو عندئذ وكأنها - بلغة كانطية - التركيب المتعالي ، أو بالأحرى بعبارة أكثر مباشرية ، إنها المنظور

الشامل الذي توصي به وتدعمه هذه الحصائل التجريبية لتؤلف منه في النهاية نوعا من التأويل الكلي للعالم ، بل لهذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان ، ويعاني ظواهره كل لحظة ، ويشترك في تأسيس ظاهرياته.

إن الأنتروبولوجيا المعرفية مستعدة لتقدم لنا دراسات منهجية خصبة بالمعارف التفصيلية عما يمكن أن تسميه بالنماذج الثقافوية المرتبطة بنوعيات معينة من فصائل الحضارة الإنسانية. تكشف هذه النماذج عن علاقة نسبية وحتمية بين مجموع ودرجات الحصائل المعرفية لهذه الحضارات بمفهومها التركيبي عن الحقيقة. وبالتالي فإن الحقيقة هي من مستوى تجريبي أو تاريخي. وبالتالي فلا فرق بينها والمعرفة ، بل إن الإنسان اليومي في مختلف هذه النوعيات الحضارية لا يكاد يجد ثمة تمييزا واضحا بين تسمية المعرفة وتسمية الحقيقة. فحين يتلفظ اللسان بعبارة : أعرف أن كذا هو كذا ، فإن قوله هذا ليس مجرد خبر. بل يود أن يثبت شيئا. فتلك العبارة هي من نمط الأقوال الفاعلة أو الفعّالة ، التي تحرص على تدعيمها وإشاعتها تقاليد الفلسفة الأنّكلوسكسونية. ذلك أن القول الفاعل يحمل عقلنته بذاته. بل إن طابع الفعل الذي هو القسر ، إنما يتطلب من المستمع تصديق المتكلم. والمتكلم هذا يحرص إذن على إعطاء عبارته صيغة الإقناع الذي لا يتعدى حدود الأمر بالفهم في أغلب الأحيان.

ومع ذلك يستطيع الباحثون التجريبيون في حقول

السيكولوجيا المعرفية ، أن يقدموا للفيلسوف معطيات لا حدود لها عن تعددية وسائل إنشاء وتحصيل المعارف لدى البشر عامة. لكن هذه التعددية وكما أثبتها / شومسكي / ومن بعده غدت مسلمات لسانية إنما تكسف في النهاية عن نمذجية ثابتة تقريبا لعملية بناء اللغة ، وبالتالي إن ذلك يثبت تجانس العمليات التفكيرية التي تدعم وتبني الإجراءات اللسانية ، بصرف النظر عن النمذجيات الأنتروبولوجية لفروع إنسانية داخل جنس الإنسانية الواحدة.

واليوم لا يشغل أحد نفسه بمسألية تقليدية وعقيمة عن أسبقية الفكر أو اللغة. وهي عن نوع مسألية أسبقية قدم العالم ، أو قدم الكلمة. ذلك أن القول أو العبارة تحمل فعلها في نصها سواء كان حكيا ، أو خبرا مسجلا ، أو إيماءة رمز ما. وهنا إذن يجب التأكد أن سؤال المعرفة والحقيقة في السياق الفلسفي نفسه ، لا بد أن تتغير بنيته المغربومية في ضوء الثراء الخصب الذي أتت به العلوم اللسانية. فالتغيير يلحق بالـ - معرفي ذاته. وهذه الصيغة النحوية لم تتبلور هيكلتها أساسا إلا في ضوء هذا الثراء اللساني. لقد تحقق انزياح واقعي لكل مسألية المعرفة والحقيقة عن أسئلتها المعهودة التقليدية نحو الكيان الآخر الذي هو : المعرفي. لم يبطل المعرفي خطاب الحقيقة المعهودة ، لكنه نقله من تراث أركيولوجي حيّ ، إلى توثيق - محفوظ. وتقدم المعرفي سابقا تراثه هذه المرة ، إذ إنه قلب السؤال المعياري : ما هي الحقيقة ، إلى هذه الصيغة الإجرائية : ما الذي يجعل من

عبارة معرفية وبالتالي ربما حقيقية. إنها صيغة لا تفلت تماما من الحاكمية المعيارية ، لكنها من حيث إنها تبدو كما لو كانت تقع في مرتبية أعلى من تحقق المعرفة نفسها. غير أن كيانيتها لا تتمثل تحت نظرنا إلا عند تحقق جسدي للمعرفة ، أو لما يكون عليه جسد معرفي ما. إنها لا تعطّل تكوّن هذا الجسد المعرفي بانتظار قيام المعيارية بصورة سابقة عليه. فالمعرفة التي هي معارف ، تنبت في مساحة النظر ، ثم يجري النظر فيها ، أو بالأحرى إنها نبات خارجي ونظري في وقت واحد. ذلك ما حاولت ثورة الفينومنولوجيا أن تتطلع إلى بعض مؤشراته ، دون أن تحدد أفقه بعيانية واضحة. بل شغلها الهم الأفلاطوني بحيث إن / هوسرل / انتهى به الأمر إلى اعتبار أن (تعليق الحكم) لا يعني عودة تالية إلى العالم ، بل ارتفاعا إلى مرتبة الشيء في ذاته. إلى (النومين).

ولعل ذلك المصير الذي بشر بالمعرفي دون أن يسمح بولادته تماما هو الذي جعل أكبر فيلسوف في النصف الأول من القرن العشرين ، / هيدغر / يكتشف الملجأ الحقيقي للسؤال عن الحقيقة في النسيج اللغوي ذاته. فليست اللغة هي حارسة الكينونية ، لكنها هي سكنها كذلك. صحيح أن / هابرماز / سوف يأخذ على هذا النوع من التجاء الحقيقة إلى السكن اللفظي ، كونه يحرم الحقيقة من سكنها الخاص ، أو بالأحرى من أرضها الموضوعانية الخاصة بها. لكن هيدغر لم يكن يجهل ما تعنيه ثورته حقا. فإن إعادة سكن الحقيقة في العالم يعني أنها غدت في متناول الكائن الوحيد المولع بالحياة في العالم، الذي هو الدازين ، أوصيغة وجود الإنسان في العالم – حسب الاصطلاح الهيدغري.

والصيغة هذه لغوية التكوين ، من حيث إنها لا تنفصل عن دلالتها ، بل تأتي تعبيرية عن ذاتها باعتبارها هي الدال الذي لا يعني سوى جسده اللّفظي فحسب. فكما كانت ثورة المعرفي تنهي مرتبية تجريدية بين نموذج الكهف ، ونموذج ← ما فوقه ، كذلك فإن اعتبار الكينونة تسكن اللغة أصلا ، يعني أنه لا سكن لها في أي مكان آخر. ذلك أنه ليس هناك مكان آخر سوى الفراغ وحده المنهار إلى ما لا نهاية . فالتحول من : ما هي الحقيقة ، إلى : ماذا تعني الحقيقة . حوّل السؤال الفلسفي كله عن الحقيقة بالحرف الكبير إلى الحقيقي ، من المعرفة إلى المعرفي. وبذلك صار الكلام عن عبور بين المعرفي والحقيقي ممكنا لأنه يشتغل على عملية متجانسة لا تقع في حدود التمثيل (تمثيل الشيء بالتصور أو المفهوم) ، ولكن تقع في تعبيرية ما هو معرفي بالذات ، أي في تجسده وراهنيته.

ومن ناحية ثانية ، فإن سؤال الحقيقة في شكلها الإطلاقي لم يعد يمنع من طرح سؤال : ما هو المعرفي الممكن والغريب والمحايث. فلا يتوقف العقل إذن عن ممارسة فعاليته حتى يتوصل إلى الحقيقة أولا. فالطموح إلى معرفة ← الحقيقة كان يمنع من معرفة ما هو أقل منها. لذلك سمح السفسطائي الإغريقي لنفسه بالتساهل في إدراك الحقيقة إلى درجة اللعب بعبارتها وإظهارها تناقضات ملفوظتها. لكن السفسطائي هذا الذي دعا إلى التنصل من حمل عبء الحقيقة ، لم يستطع أن يشرّع عقلانيا التعامل مع النسبيات باعتبارها معارف. ولكن باعتبارها نقصان الحقيقة أو غيابها

واستحالتها. وهذا ما شجع / سقراط / على اتخاذ الاتجاه المعاكس. وهو الانطلاق من غياب الحقيقة إلى إدانة كل ما عداها. وبالتالي فقد استطاع / أفلاطون / أن يؤسس تربية (الكهف). وأن يطلق أسطورة الفصل بين الأشباه والأصول. فانقسم وجود الإنسان إلى عالمين ، أحدهما يعيش فيه وينكره باستمرار ، والآخر يتصوره تصورا ويقيمه خارج عالمه الأول، يصبو إليه دون أن يبلغه. فازدواجية الظاهر والباطن ، العرض والجوهر والنسبي والمطلق ، تحكمت بتاريخ الميتافيزيقا ، ليس هذا فحسب ، لكنها حركت مفاصل الحضارة الإنسانية ما بين عصور الأديان ، إلى عصور الإيديلوجيات الكبرى. فليس همّ الحقيقة يعيش عزلة الفيلسوف فحسب ، لكنه أطلق نظام الأنظمة المعرفية ، وبالتالي السلوكية في مختلف مراحل التحولات الثقافية والمادية في آن واحد ، وتحكّم فيه.

لم يبدأ التعرض لنظام الأنظمة المعرفية إلا عندما أصبح من الممكن التعامل مع المعارف المباشرة دون حاجة إلى نسبها لمبادئ إطلاقية. وبالتالي فإن هذا التحول أجبر هذه المبادئ على مبارحة مفارقتها الكلية وعلوها المنطقي ، والنزول والدخول إلى حلبة الظواهر نفسها. فالباطن والمتعالي المنطقي والأخلاقي أو الميتافيزيقي ، لا قيمة له أو لا وجود له، إن لم يجرِ شدُّه إلى عالم الظواهر ، واعتباره ظاهرة أخرى من بينها.

هنا تختلف مهمة الفلسفة باختلاف النظرة إلى الفهم بذاته. إذ إن انشغال الفهم بعقلنة موضوع لا تعفي من انشغال

الفهم بذاته ، وبأدواته ومناهجه. وبذلك يصير هَمُّ البحث عن الحقيقة مقترنا عضويا بالكشف عن نظام الأنظمة المعرفية الذي يحرك هذا الهم نفسه. فما لم يتم الكشف عنه ستظل لعبة الثنائيات مسيطرة ، مشغولة وتشغل الآخرين ، باختراع نمذجيات المزدوجات. وسيبقى القطب غير المحدد من كل مزدوجة مسيطرا على القطب الآخر ومخضعا التعامل مع المزدوجة نفسها اعتبارا من منطقه هو بالذات. فالظاهر والباطن ليسا ثنائية حقيقية ، بل هما استقطاب واحدي ، لصالح الباطن وحده. ذلك أن الظاهر الذي - يظهر - كله مضطرا أبدا إلى تأجيل حقيقته حتى تظهر حقيقة الآخر الذي هو الباطن ، وإرادته وفعله. فالمخفّي الذي يمكن أن يكون أي شيء ولا شيء على الإطلاق يمسك المبادرة بيده ، ويحدد الظاهر ، دون أن يكون هو نفسه قابلا للتحديد !

والمخفي كالمغيوب هو غير ← المجهول. هناك مسافة ثقافية شاقة وصعبة تفصل بين الإثنين. فالمجهول هو مشروع معلوم. ولذلك يمت إلى عالم الظواهر نفسه. وهو معرفة لم يتحقق اجراؤها بعد. في حين أن المخفي أو الباطن ، أو الشيء في ذاته ، لا نملك عنه إلا ما نصوغه عنه من عبارات. لكن الميتافيزيقيات الفكرية أو الدينية ، والإيديولوجيات هي التي تمنح جوهر الأمور إلى الخافي منها على حساب الظاهر. والخافي عندما ينكشف أمره ، فإنه قادر على ترشيح أو اختلاق خاف آخر يكمن وراءه وهكذا.

الانتباه للمجهول يؤسس تقاليد العلم. لأنه يجعل نقطة الانطلاق إليه من المعلوم. بينما لعبة الظاهر والباطن فإنها

تعلق معرفتها كليا على انكشاف حقيقة الباطن. وفي هذا المجال فإن مصطلح هيدغر في الكشف عن المُغطّى أو المخفي كطريق لمعرفة الحقيقة ، يستعير هذا الالتباس الميتافيزيقي في دحضه للميتافيزيقا الأفلاطونية. عندما يتشبث بعبارة (Dé-voilement) فإنه يريد لهذه العبارة أن تدل وجوديا على ما تدلّ عليه ملفوظتها اللسانية. وإعادة تفكيك الملفوظة التي يلح على كتابتها هيدغر ، تثبت هذه الواقعة وهي أن الحقيقة كشف – عن – المخفي. لكن هيدغر يربط عملية الكشف – عن المخفي بأعلى موقف للدازين حين يباشر وجودا مشروعا ، ألا وهو موقف السؤال. فالسؤال لم يعد انتظارا للجواب. وبالتالي فإن سؤال الكشف يظل حائما حول ذاته ، وهو عندما يكون موضوعه ذلك الهمّ التقليدي للفلسفة ، أي : «لماذا ثمة كينونة وليس بالأحرى عدم ؟ » ، فمن المتوقع ألا يكون هناك جواب حاسم. فالاهتمام يعود إذن لينصب على علاقة السؤال بتلك الكينونة التي يباشرها الكائن الوحيد الذي باستطاعته أن يكون على صلة بها ، ألا وهو الدازين. هذا الكائن – في – العالم الذي هو وحده من يطرح السؤال ، وهو الموضوع الوحيد الذي يمكن أن يتلقى السؤال ، وأن يدور حول السؤال.

لكن السؤال الهيدغري لا ينتظر معرفة أو حقيقة بقدر ما يهدف إلى انخراط الكائن في البحث عن كينونته. من هنا يمكن أن تفهم عملية الكشف – عن – المخفي. فليس المخفي جوهرا ميتافيزيقيا منفصلا عن هم السؤال ذاته. إن المغطى أو المخفي هو السؤال نفسه ، والانخراط في معاناته. ذلك أنه

ليس كل الناس من يثير مثل هذا التساؤل ، فقد كان الجميع منشغلين بتحقيق وجودهم اليومي المباشر. صحيح أن البحث عن الكينونة لا ينفصم عن سؤال الحقيقة. لكن ذلك كان تقليدا إغريقيا وأفلاطونيا بشكل خاص. والإقامة في الكهف الأفلاطوني هو شرط عام يشمل الجميع. إلا أن الشروع في سؤال ظلال الأشياء المنعكسة على الجدار إن كانت هي حقيقتها ، يظل من مسؤولية الفيلسوف ، أو الإنسان المهتم حقا في البحث عن أصول الأشياء. ذلك ما تقوله لنا دروس الفلسفة التقليدية ، إلا أن هيدغر أعاد طرح البديهية. فهو يهمه من جانب الحقيقة سؤالها وليس جوابها. هنا إذن عودة إلى ذلك الكائن الوحيد الذي يمكنه حقا أن ينطلق بالسؤال. ففي حين كان الاهتمام يتوجه إلى ما تقع عليه العين ، سواء كان أشباها أم أصولا ، صار السائل وسؤاله موضع الارتكاز. لأن المهم : أن يثور السؤال ذات مرة.

من هنا قلنا ، في الفصل السابق ، إن أفلاطون أهمل حقا لحظة السؤال بالذات. فالانتقال من مرحلة الإقامة الأولى لأهل الكهف في حالة الرسوف في الأغلال والاستسلام لتلك الحالة باعتبارها الحالة الطبيعية أو السوية أو الصحيحة ، إلى مرحلة الشك فيما يتراءى لهم من الظلال ، هذا الانتقال لم يكن موضع تساؤل. إذ كان هناك جواب مضمر ومستبق للسؤال ألا وهو : لأمر ما حدث ذلك ! ثم عندما يتحقق التحرر من القيود وتلمس الظلال واكتشاف زيفها ، وملاحقة انعكاسها ، نحو مصادرها ، في النور خارج وأعلى من الكهف، عندما يتحقق ⟵ الصعود ، ثم يحدث الرجوع أو السقوط ،

ظل السقوط كذلك حدثا مبنيا للمغيوب وليس للمجهول ، إذ لا يمكن القول عنه إلا هذا التعليل الذي لا يعلل شيئا : لأمر ما حدث السقوط. وهذا ما جعل الأديان فيما بعد تقدم تعليلات أسطورية في ميثولوجيتها من مثل الخطيئة الأولى وما يشبهها. فالميتافيزيقا بمجملها ، المدينة لأفلاطون بفكرها التأسيسي ، وقد تكون اهتمت بالسؤال ، لكنها لم تطرح سؤال السؤال : لماذا لماذا ؟ ذلك أن الكائن المنوط به هذا الطرح يجب ألا يلعب الدور الحقيقي الذي يمتلكه منذ بداية معاناة السؤال . وفي رأي هيدغر أن الإنسان الذي يطرح مشكلة الكينونة بشموليتها هو المخوّل وحده أن يتراجع في الوقت عينه إلى عتبة السؤال نفسه ، ليجعله موضع التساؤل. فيكون لدينا إذن ليس سؤال الكينونة وحده الذي هو حسب هذه الصيغة : لماذا ثمة كائن وليس عدم ، بل في عتبته يقع السؤال الأول إطلاقا حسب هذه الصيغة : ولماذا اللماذا هذه بالذات !

فالمنعطف الجذري في فكر الحداثة البعدية جاء من وضع سؤال الكينونة ذاته ، موضع سؤال ، من جعل هذه العبارة كلها: لماذا كان وجود ولم يكون عدم ، بطرفيها معا أي السؤال: لماذا ، وموضوعه ، في موضع السؤال.

فليس (لأمر ما) إذن يحطّم الأسرى القيود والظلال في طور الإقامة الأولى من مدرسة (الكهف الأفلاطوني) ، كما أنه ليس (لأمر ما) آخر يعود المتحررون مؤقتا ، إلى السقوط في هاوية الكهف بعد الخروج منه والتعرف إلى الأشياء في ذاتها. فإن قضية السؤال حول السؤال (لماذا اللماذا) لا ترجع

إلى مجرد ترف تجريدي. ما يمكن أن نأخذه على تاريخ الميتافيزيقا المكتوبة ، إلى جانب كل كمية الاعترافات الأخرى المتراكمة حولها ، هو أنّ وثائقها غطت مساحات هائلة حول ميكانيكية المعرفة ، وأضاعت جهودا لا طائل تحتها في إخضاع هذه الميكانيكية نفسها إلى معيارية متخفية تريد تثبيت أصل للمعرفة ، سواء في الذات أو الموضوع أو الذات المفارقة. وبالرغم من أن قطاع ميكيانكية المعرفة قد استولت عليه العلوم الإنسانية برمته ، من علوم النفس والاجتماع والأنتروبولوجيا والاتنولوجيا ، إلا أن ذلك لم يساعد كثيرا في كشف المعيارية المتخفية التي هي النواة الأصلية للميتافيزيقا. فقد زحفت هذه بكلكلها إلى مباحث هذه العلوم الإنسانية بالذات. وما تبقى للفلسفة في هذا المجال لم يكن يفي بظمأ البحث. وقد قيض / لنيتشه / أن يستكشف معالم الفقر والعراء الذي ينتظر السؤال الفلسفي مستقبلا مع نموّ التقنية بشكل عام. ولهذا سارع ليضع أساس الميتافيزيقا موضع التجاوز والهدم مستبقا بذلك حتمية التاريخ القادمة. فحاول أن يترك أركيولوجيا الميتافيزيقا جانبا ويستكشف معالم الأرض الخام الأولى التي أرادت أن تبني فوقها الميتافيزيقا التقليدية عمارتها. فلم تأت هذه العمارة من أحجار الأرض ذاتها المشيدة هي فوقها. لكنها أتت بمواد أخرى مستعارة دائما من مقالع متصورة ومفارقة. كما لو كان الهدف هو تغطية هذه الأرض الأصلية وإخفاء معالمها دائما تحت عمارات كرتونية لامعة.

مع تسلّم هيدغر المهمة غير الناجزة من معول نيتشه كاد

الهدم أن يتخلص من الإنشغال بتدمير جناح أو طابق في العمارة ، والتورط في زعزعة البناء ككل. فالإعلان عن انتهاء الميتافيزيقا كان هو المفتاح السحري لعصر الحداثة البعدية. لكن هذا المفتاح أغلق أبواب الميتافيزيقا التقليدية ، ولم يفتح أبوابا أخرى جديدة. فإن إعلان اكتمال الميتافيزيقا ، الذي هو نهايتها ، لم يكن كافيا وحده للخلاص من أركيولوجيتها الضمنية ، التي سوف تتابع انداساسها في كل الخطابات الأخرى التي تعلن عن / وتريد أن تكون ← مختلفة.

لعل أكبر المتاهات التي غرقت فيها (فلسفات) تدعي انتماءها إلى الحداثة البعدية ، كان في عدم تمييزها بين أركيولوجيا الميتافيزيقا ، والفلسفة التي يظل كل من يدعي انتسابا عضويا لها ، لا يمكنه أن يحل محلّ عضويتها الخاصة بها. لذلك كان تشبث هيدغر في العودة إلى مواقعية - السؤال يعني أولا أن الميتافيزيقا المطبوعة كلها بالأفلاطونية، كانت مجرد جواب أو أجوبة. فإذا كانت هذه الأجوبة مضللة أو غير كافية ، فليس معنى ذلك نسيان السؤال. إن انتشال السؤال من حماة الأركيولوجيا الميتافيزيقا كان حريا به أن يعيدنا إلى الأصل ، الذي لن يكون أبدا من نوع ذلك الأصل أو الأصول التي حفلت بها المذهبيات التقليدية. فالسؤال عن الأصل هو الأصل ذاته. وبذلك يمكن الخروج من حصارات العبارات الثنائية التي انقسمت إليها دائما هذه المذهبيات.

مع ذلك هل يمكننا القول إن استعادة مواقعية السؤال عند هيدغر قد حققت ما كان الفيلسوف يرمي إليه من أهداف فكرية وحضارية شمولية ؛ هذا الاستفهام الجديد

يجعلنا نواجه ما إذا كان السؤال استطاع وحده أن يؤسس فلسفة ، وأن يشرّع لميتافيزيقا مغايرة. فهل لم يبرح حقا هيدغر مواقعية السؤال. بشكل يمكننا من القول إن الفلسفة وليست الميتافيزيقا الجديدة وحدها ، قادرة على أن تقيم كل مملكتها في مواقعية السؤال دون أن تبرحه ، لتتورط في أجوبة ، وفي مذهبية معينة ، ومهما كان لها شكل ومنهجية مختلفين. حتى يمكننا أن نقارب هذه الأرض العذراء التي بشّر بها الفيلسوف من ضمن مهمة التبشير أو الريادة فحسب ، دون التورط فيما يلي مرحلة السؤال. حتى يمكننا ذلك ، فإن نقل الفلسفة إلى حضن اللغة قد يكون هو ذاته مدخلا حقيقيا نحو رد الفلسفة إلى خطاب الأصل ، الذي تبحث عنه.

والآن ماذا يمكن لسؤال السؤال (لماذا اللماذا) أن يقدم لنا. في الواقع ربما كان هذا السؤال الوحيد الذي لا يقدم لنا شيئا محددا بالضبط. إنه أولا يختلف عن كل الأسئلة الأخرى ليس في هذه الخاصية فقط ، بل لأنه يحيل إلى نفسه دائما. بحيث لا يكون له موضوع خارجا عن تساؤله. فهل كان هو إذن سؤالا غيبيا ، لا يثير إلا ذلك النوع من الأسئلة التي تشتغل على فراغ فقط. إن أسئلة الفراغ يسحبها موضوعها إلى الفراغ ، وبذلك تتضح لا مواقعيتها أصلا. في حين أن سؤال السؤال إنما يبدو انفتاحا على كل انفتاح. ليس هو مجرد الوعي الذي يصحب كل تسآل من بدايته حتى اتحاده بموضوع ما ، بل إنه هو ما يمنع التسآل من أن يفقد مواقعيته الأصلية. وبالتالي ينقذ موضوعه من التجريد

والغيب معاً. صحيح أنه ذو مواقعية شموليته لكن شموليته تظل تخص هذا الكائن نفسه الذي يظل هو كونه موضع تساؤله الدائم. شموليته زمانية حية ، وتعد دائما بالمستقبل، لأن هذه الشمولية لا تحيط بموضوعها مقدماً. بل هي تتقدم فيه بقدر ما يكون التسآل هو سؤال السؤال ، وليس شيئا آخر بالفعل.

بهذا وحده يمكن الخلاص من حمل الميتافيزيقا التقليدية وأركيولوجيتها المكتوبة إذ يصبح سير الفكر عكسيا تماما في لحظة الحداثة. فالمعرفة ترجع إلى موقع السؤال فتغدو هي سؤال ⟵ المعرفي نفسه. وبالتالي فإن القول التقليدي إن المعرفة هي بحث عن اليقين ، يصير معكوساً. فليس هذا اليقين هو الهدف ، هو الجواب المرتقب وإلا لبطل البحث السابق عليه كليا. بل ينبغي إعادة المعرفة إلى سؤالها ، إلى المعرفي الذي لا يعرف بعد ماذا ينتظره حقا. فالمعرفي الذي يبرح مواقعيته لا يعود هو ذاته. فالطابع الشمولي الذي يتلبس المعرفي ليس هو إلا تشبثا بمواقعيته ذاتها ، بحيث يمكن لموضوعه التعددي من أن يبقى ⟵ تعدديا دائما ، ولا يسقط في واحدية تشله تماما هو وتساله معاً. ذلك ما يعيد إلى سؤال الكينونة كينونته حقا ، وينقذه من الشلل الذي جمدته فيه الميتافيزيقا الواحدية.

المعرفي ليس معرفة بالذات. وبالأحرى هو يقع في مساحة اللامعرفة - بعد. ولفظة (بعد) هذه تدخل العبارة كلها ثوبها الزماني. لأنها تنذر المستمع بأن المعرفي لا يقدم شيئا بعد ، وإن كان يعد بالمعرفة. من هنا منظوره الآتي. ومن هنا

كذلك تملصه المسبق من كل ما سوف يأتي بعد ، وينطق باسمه. لأن كل ما سيأتي بعد المعرفي لن يكون معرفيا ، بل نتاج معرفة تم انجازها واكتمالها ، وحلت بذلك نهايتها. فالمعرفي هو زماني من حيث إنه يعد بالآتي ، ولكنه يظلّ يأتي بعده ، لأنه يتجاوزه باستمرار. وبالرغم من الصيغة النحوية الإيجابية التي يرد خلالها المعرفي ، إلا أنه في واقع الأمر ليس إيجابيا ولا سلبا بعد. إنه مجرد سؤال. كما لو كان يجب التصريح به في عبارة أخرى : المعرفي ما هو ، لماذا المعرفي ، وصولا أخيرا إلى السؤال بالذات : ما المعرفي.

ذلك أنه إذا كانت اللغة هي فعل تسمية ، فإن كل اسم ينطوي على سؤال. حتى عندما نقول مثلا أبسط عبارة من مثل : الأحمر ، فالقول هذا ينطوي على سؤال ما يعنيه الأحمر، لذلك كانت كل لغة تتبع الأسماء دائما بمصطلح التعريف. كأن نقول : إن الأحمر هو لون. فيمكن كذلك تدوير اسم لون إلى : ما اللون. ما لون. وباعتبار أن الإحالة تظل تدور في مجال لغوي خالص فإن اللغة أخيرا ليست ألا السؤال الكبير.

اللغة من حيث إنها تقدم اسماء فإنها تظل محتاجة إلى ما يعرّف هذه الأسماء. إنها لذلك ليست سوى لحظات موقتة من العبور الصامت بين ملفوظ ⟵ غير ملفوظ ⟵ ملفوظ. لذلك اعتبر الملفوظ إلى حد ما بمثابة ⟵ بيان أو إعلان. فهو في شحنته الصوتية مجرد إشارة محض. على أن تفهم الإشارة أنها نأمة ، بداية صوت ، لا يمكنه إلا أن يستدعي أصواتا وصمتات كذلك. فأن تعلن عن شيء ، فأنت إذن محتاج

دائما إلى أن تردف الإشارة بسؤال عما تشير إليه. لذلك لم يتوقف الإنسان الأول عن التصويت ، عن الصياح ؛ كان محتاجا دائما إلى أن يردف كل صيحة بصيحة أخرى وثالثة ورابعة. كأن الصيحة الواحدة لا يكفي بيانها فتبادر إلى صيحة / بيان آخر. هكذا يولد نسيج هو لغة. أو بكلمة أخرى إن استفهام الصوت يتتابع استفهامات فاللفظة ليست أداة تعريف. بل هي عتبة موقع استفهامي. لذلك وحدها لا تفيد. فهي إذن ـــ> المعرفي ، في شكله الخام والمباشر ، الذي لا يمكنه أن يشتغل إلا في مواقع اللفظيات الأخرى. فالسؤال ماذا يفعل في هذا المجال ، إنه يوقف أو يمنع هذه الإفادة. لا يمزق نسيج العبارة، لكنه يوقف اكتمالها. يكسر تدويرها حول نفسها. يعيدها إلى حالة التلفيظ من جديد. يزمنها. وبدلا من تكرار الصيحات ننتقل إلى تكرار الصمتات ما بينها. ننتقل من زمن الإنسياب ، إلى الزمن الموسيقى. فلا يصير الملفوظ بيانا بقدر ما هو سؤال بيانه. أما المعرفي فإنه لا يتبقى له في النهاية إلا أن يكون سؤال السؤال. وهكذا يولد : لماذا اللماذا. يوقف اكتمال الملفوظ ، يمنع الانتهاء من بيانه الخاص ، إذ يضعه فجأة موضع سؤال ذاته.

من يمنع من في العبارة : لماذا اللماذا ، يغدو أحد السؤالين مدينا للآخر. ما أن تتراجع لماذا عن موقعها قليلا حتى تغدو سؤالا لما كانت هي عليه في موقعها السابق. ويمكن بالتالي تصور مواقع تراجعية لا متناهية. وهذا ما عبّر عنه أول خوف ميتافيزيقي على الطريقة الأفلاطونية من هذا الانهيار إلى ما لا نهاية ، نحو أصل آخر وآخر.. لكن هيدغر

وجد الحل المختلف. لأن سؤال لماذا اللماذا ليس سوى تراجع موقت عن موقع من أجل العودة إليه هو بالذات. ذلك هو التكرار اللاعبثي ، وهو يحيل إلى إشارة نيتشه في عود ذات النفس. وما يمكن أن نفهمه نحن في هذا السياق هو أن اللغة كنسيج بيانات تشكل هذه الممارسة الشمولية لعودة ذات النفس. إذ إن نسيج البيانات ما هو إلا نظام إحالات. وبالتالي فإن عكس الإحالة يضعها موضع السؤال بالنسبة لذاتها. فالإحالة في الأساس تريد أن تحل مشكلة بيان في إرجاعه إلى بيان آخر. ولكن عكس الإحالة هو وقف هذا الدور الأبدي ، واستعادة حركة صعود ، لكن الإحالة باقية في بقاء اللغة بالذات ، وبقاء تفكر اللغة. ومن هنا يفاجئ تدخل المعرفي. إنه لا يعكس الإحالة فعليا ، لكنه يوقف انهيارها المحتوم إلى ما لا نهاية ، لأنه يدخل كل ملفوظ ، بيان إلى حيز سؤاله ، فالوجه الآخر للبيان هو السؤال. وحتى يستطيع أن يرى البيان وجهه الآخر محتاج إلى أن ينقلب إلى موقعه الأصلي ، لا إلى الفرار منه.

حاول هيدغر أن يأتي بعبارة : القفزة (Sprung) ، للخلاص من مفهوم الإحالة. كما لو أن التساؤل هو قفزة إلى اللامعرفة من أجل إعادة تأسيس السؤال. فالقفزة في حد ذاتها تكسر تسلسل البيانات. لكنها في حد ذاتها محتاجة إلى بيان ما هي عليه. فإن تسميتها لا تخلص من وجهها الآخر الذي يرتسم عليه استفهامها الخاص.

وقد سمينا القفزة عبارة ، وليس مفهوما ، لأن هيدغر لم يحاول أن يسلك إزاءها مسلك التحليل بل الوصف ،

كعادته في كل منهجة ، لتجنب المنهجية بالذات ، فالقفزة مهمتها طرح مشكلية الأساس الذي هو بدون أساس للسؤال. ورذا أردنا أن نتبين ، أو نمارس التمعين في القفزة الهيدغرية ، من وجهة نظرنا الراهنة حول شرعية المعرفي بالذات ، وجدنا أن المعرفي هو الشوط العقلاني - اللاعقلوي - الذي تتحرك فيه (مسؤولية) القفزة. فما الذي تكسبه إيانا القفزة إن لم تكن أولا - وكما عرفّها الفيلسوف نفسه - تكسر طمأنينة المشروعية السائدة السابقة ، وتحمل الاستفهام ذاته إلى حيز اللامعرفة. فالمعرفي يتمتع بهذه القدرة على استعادة تعددية الموضوع ، وفتح حدوده على اللامحدود. إن المعرفي بذلك يفك حتى عقال واحديته ، ليصير هو ذاته تعدديا. فالتعددية تلغي اللامتناهي. ويصير الانتقال نفسه من كل مواقعية إلى أخرى إنما يتم بالقفز بين الأشياء ، وليس بالاستنتاج ما بين الأفكار ، أو ملفوظاتها. فالمعرفي يقع في الفجوات ما بين الأشياء دون أن يشغل حيزا محددا. يخول نفسه هذا النوع من المواقعية وحده من بين باقي البيانات. لأنه ليس لبيان من مشروعية كينونية - كما يريد هيدغر - إلا حين يستعيد مواقعيته في موقع استفهامه ذاته ، فإن المعرفي بالتالي ، ليس له إلا موقع السؤال من السؤال ، من لماذا اللماذا. ذلك هو تميز وفقره المدقع في الآذان ذاته.

فسؤال القفزة ، أو قفزة السؤال تعيدنا إلى مستوى الاستفهام الأصلي الذي يتناول الكينونة ، يدع أساسها ينبثق كما لو كان المعرفي في حد ذاته هو ما تبحث عنه الكينونة كيما وتكون لها انبثاقها باعتبارها الحامل الضمني لكل

بيانات اللغة. فالمعرفي يعيد ارتباطه بالكينوني إذن في الممارسة اللغوية ، من حيث أن كل نسيجها الملفوظي ليس شبكة إحالات على بعضها بقدر ما هو استعارات ورموز قابلة دائما لبناء حالات تعطي ثمة إيماءات نحو الكينونة أو ما يشعر بوجودها قربا أو بعدا أو استحالة. من هنا جاء هذا التمييز بين كون اللغة دلالتية ، أو تعبيرية. فالخاصية الأولى ينبغي ألا تطغى على الخاصية الثانية ولا أن تحل محلها. وبالتالي فإن إعادة المواقعية لكل من الخاصيتين ينقذ كلا من المعرفة والكينونة من هذا الانفصال أو التهامي الذي أوقعتهما فيه الميتافيزيقا التقليدية. فليس التوحيد بين المعرفة والكينونة. وليس الفصل بينهما ، يشكل أحدهما الحل أو اللاحل. إذ إن هذا الاختيار الاضطراري بين حدي الثنائية التقليدية هو الذي أودى بدور اللغة ، وحولها إلى مجرد واسطة أو وسيلة لما هو سواها. وفي الوقت ذاته رفع الكينونة إلى مستوى التجريد اللامتناهي. وحول هذه النقطة يجدر بنا التوقف قليلا حول جدة الرؤية الهيدغرية للغة. فلقد كان اعتراض هابرهاز – ويلتقي معه / ألان باديو/ هنا كذلك – إنما يستند إلى عدم هذا التمييز بين خاصيتي اللغة. أو كونها تشكل الموقع الثالث ما بين موقعي الدلالتية والتعبيرية. إذ إن هابرماز لم يستطع أن يرى في اللغة إلا كونها الواسطة ، معيدا بذلك كل الموقف الثابت للفلسفة التقليدية ، وهو أن اللغة جسر عبور ورجوع بين الوعي والعالم. هذا بالرغم من أن نظرية الفعل التواصلي التي طورها هابرماز نفسه وكانت ذروة نظرته التركيبية

الشمولية ، قد أتاحت تقييما مميزا للغة ، باعتبارها هي الحيز المشترك للفعل التواصلي نفسه ، عندما يصل إلى غايته في تحقيق التفاهم بين فاعلي الكلام أو شركاء العملية التواصلية. لكن ذلك لم يثر عند هابرماز أي تغيير يذكر بالنسبة لسجن اللغة في وظيفة الواسطة فقط. أما الان باديو ، فهو من جهته استنكر توحيد الفلسفة بأحد إجراءاتها التوليدية الأربعة دون الثلاثة المتبقية. ألا وهو الشعر فلقد وجد أن هيدغر قد ذهب باللغة كلها إلى إحدى نتاجاتها العليا المتجلية في الشعر ، إلى الحد الذي جعله يقيم التحاما أو التصاقا عضويا (Suture) بين الأداء الفلسفي أو البرهنة والأداء الشعري ، وبذلك يتم إلغاء الأساس البرهاني للأداء الفلسفي لحساب الأداء الشعري وحده. وفي الوقت نفسه تستبعد الإجراءات التوليدية الثلاثة الأخرى للفلسفة ويسميها باديو : (Les comlpossibles) وهي : الرياضي ، والسياسي الإبداعي ، والحب. وفي رأيه أن تطريز الفلسفة على أحد هذه الإجراءات دون البقية إنما يبددها ، وأن انبجاس هذه الإجراءات التوليدية بمجموعها معا ، هو ما يؤسس خطاب الفلسفة عندما تستطيع إعادة تأسيس هذه الإجراءات بما فيها من خاصياتها الذاتية ، ومع ما يمفصلها في الآن ذاته ، مع بقية الإجراءات التوليدية.

نحن هنا في هذه اللحظة من البحث لن نتعرض للنظرة التركيبية الجديدة التي يدعو إليها باديو ، وهي أساس ما يسميه (البيان من أجل الفلسفة) إذ سيكون لذلك اهتمامه الخاص في لحظة أخرى من البحث الراهن ، إلا أننا نود

الإشارة الآن مرحليا إلى أن باديو في نقده لهيدغر ، اعتبر أن الممارسة اللغوية في ضوء الكينونة ، أو تحت سلطتها تنحصر فقط في الشعر. لكن اهتمام هيدغر بتحليل إنتاجات الشعر ببعض كبار شعراء الكينونة في هلدرين إلى تراكل لا يعني أن فيلسوف الكينونة قد اختزل اللغة الى الشعر ، واختزال الشعر كله إلى شخصيتين أو ثلاث فحسب، إذ يجب التسليم أولا أن تهمة تطريز الفلسفة على الشعر لبعض شعراء الكينونة من هلدرلين الى تراكل لا يعني أن فيلسوف الكينونة قد اختزل اللغة الى الشعر ، حسب اعتراض باديو ، كانت هذه العملية في حد ذاتها إعادة تعويم الدور الجديد للغة، وليس دمجا للفلسفة في الشعر ، بل إن تطريز الواحد على الآخر منهما ، أو تنمية تمفصلهما معا إنما كان الطريق الوحيد نحو انبجاس اللغة ذاتها ، باعتبار أن كلا من الفلسفة والشعر يحققان معا ما يؤكد التمفصل الأنطولوجي الأعمق لبنة اللغة من حيث هي دلالتية ⟵⟶ تعبيرية ، وبالعكس.

وإنني أرى ، كخطوة أخرى ، ما بعد هذا السجال ، أن هيدغر لم يكن يحس بضرورة النظر إلى هذه العلاقة المواقعية بين الدلالتية والتعبيرية على النحو الذي تنعطف إزاءه الحداثة البعدية في راهينتها الزمنية الحالية. فمن حق هيدغر ألا يرى لحظة تعبيرية للكينونة عن ذاتها إلا عبر ترميزات الشعر. ذلك أن الشعر هو الذي ينمي الخاصية الرئيسية للغة باعتبارها ترميزية ، ينميها واصلا بها إلى ذروتها في ممارسة الشعري. إذ بينما يكون مقياس التلفيظ اليومي والتلقائي هو قدرته في الدلالة عن ⟵ شيء آخر يغايره ، فإن التلفيظ يغدو شعريا ، حينما لا يعود مرموزه

سوى بيانه هو ذاته ولا شيء آخر. فالدلالتية ليست حتما ولا دائما طريقا إلى التعبيرانية ، إذا لم تكن غالبا عقبات وموانع في تحقيق هذه القفزة. وما يمكن أن نسأل به باديو هنا : أليس السياسي الإبداعي ، الرياضي ، الحبي ، تشكيلا لغويا كذلك له قوامه اللساني المختلف. فالممارسات اللغوية تتمفصل هي نفسها على كل هذه الإجراءات الممكنة ، مفسحة المجال للفلسفة كيما تطرز ذاتها عليها جميعا وفيما بين حدودها وأطرافها. ولعل ذلك ما يقصد إليه باديو في نهاية المطاف. وهنا يعود باديو هيدغريا بطريقة ما.

يبقى أن هيدغر الذي حاول أن يطبق في كتابته ذاتها تمفصلية اللغة بين دلالتيتها وتعبيرانيتها قد وجد نفسه مضطرا إلى شعرنة الأداء الفلسفي. وكان تحليله اللساني المنطلق أصلا من لغة الكينونة الأولى ، وهي الإغريقية القديمة ، قد شجعه على اختراق الصرح الشعري المغلق لهولدرلن ، وأن يعثر فيه على ما يشبع غليل السؤال الكينوني الأصلي ، في تحويمه الأبدي حول ذاته دائما. إذ إن الشعري عند هولدرلن يمنح السؤال الكينوني حضورا موجوديا حارا وحيا ، يختلف عن تلك المعالجة التقليدية التي دأب التجريد الأفلاطوني وامتداداته على استخدامها إزاءه. فالتحويم حول سؤال السؤال يتطلب استحضار قوى الفكر جميعها. وإذا كان الشعري قد طغي على كتابة الكينونة عند هيدغر ، فليس ذلك لأن قوى الفكر جميعها تتنازل عن مواقعياتها الخاصة لمواقعية الشعري وحده. بل الأمر على العكس ، فإن الشعري هو الذي يعاود تفصله مع قوى الفكر ،

باعتباره واحدة من هذه القوى المتميزة بتحسيس المعالجة الفلسفية ، وتقريبها من حضور الأشياء ذاتها. صحيح أن الشعري يقفز دائما إلى النهايات تاركا لسواه أن يعاود الصعود إلى العمليات التفكيرية والموجودية التي مهدت إلى/ وكوّنت هذه النهايات. لكن الفلسفي الذي يظل يقع على تخوم المعرفة والحقيقة معا ، فإنه مطالب ألا يفقد رويته الخاصة. ولعل باديو قد افترض أن الفلسفي تم تطريزه نهائيا على الجسد الشعري. ولهذا يتمحور موقفه حول استعادة استقلالية السؤال الفلسفي كمن كل موضوعاته الأخرى الذي يكاد يلتحم بها ويفقد كيانه الخاص. إنه يدعو إلى استقلالية السؤال الفلسفي بعد أن انقضت مرحلة الأيدولوجيات. فصحيح أن هذا السوال الفلسفي قد التحم والتصق كله ذات مرة بالسياسي (الماركسية) ، ولكنه لم يلتحم مبددا ذاته بالشعري مع هيدغر ، بذات الطريقة والنسبة التي تم فيها ذلك إزاء الماركسية. ومع ذلك يجب القول إن الكتابة الهيدغرية كانت في صدد استعادة اللغوي اللساني بكليته إلى حظيرة التشكيل الفلسفي ، ولم يكن الشعري سوى المدخل والباب الرئيسي نحو هذه الاستعادة. فالأصل في هذا التحول الحاسم الذي طبع لحظة الحداثة البعدية هو اكتشاف كينونية اللغوي ، من حيث هو كذلك ، وبالتالي تحقيق التجاوز الصعب لثنائية التأويلية والتعبيرانية ، وذلك بزيادة تفعيل الدور التكويني للتعبيرانية ذاتها ، بعد أن ظل هذا الدور محجوبا طويلا لحساب التأويلية. فيغدو اللساني هو بما يبث من التمعين أكثر مما هو يدل على سواه. والشعري هو المخول

وحده من بين كل الخاصيات التكوينية للساني ، فاستجلاب الفكري إلى صرحه ، لأن الشعري يخلص اللغوي من كل أعبائه الاصطلاحية ويعيد إلى ملفوظه القدرة على المفاجأة وتحقيق الصدمة مجددا ببنيتها المباشرة. فتكون بذلك أنسجة العبارات كما لو أنها تنظيم لأول مرة ، وتصبح قادرة على بث قولها الخاص ، المختلف.

لكن الشعري وحده ما كان قادرا على مثل هذا الانبثاق كقوة قووية لذاته ، لو لم يخالطه سؤال الكينوني ، ولو لم يكشف عن قوته تلك. فالشعري لم يكن كذلك لو لم نقرأه نحن عبر كتابة هيدغر التي لم تضحِّ بالفلسفة بقدر ما منحتها حضورا كينونيا مباشرا ، عندما صار خطابها قابلا لتحسس الشعري والعثور عليه في فجائيته وراهنيته. وذلك ما عبّرت عنه أفهومة القفزة ، التي يحققها كائن العالم (الدازين) عندما يقبض على لحظة مفاجأة الكينونة له ، كأنما هي حاضرة حقا ملء رنين الشعري في فضائه الذاتي.، إن حدوث القفزة لا يعني أن ثمة جسرا كان مبنيا أو راح ينبني بين شخصنة الدازين ، وكلية الكينونة. بل يبدو أن كائن العالم كلما استغرق في واقعية كيانه ذاك كلما استطاع أن يحقق القفزة. أن يجعل الكينونة تثبت نحوه لا أن «يتصاعد» هو نحوها حسب الجدل الأفلاطوني ، والغيبي فيما بعد. ذلك أن كلية الكينونة تظل سابحة في فراغها التجريدي ، في عموميتها ، وليس في شموليتها ، إن لم تستردها عبارات استثنائية تقدمها لغة ، ويكوننها شعري ما خارق ونادر ،

ويلحظه خطاب السؤال الفلسفي قريبا من ريشته ، مقتحما سكونه الأبدي بصخب الحضور المفاجئ.

لكن ذلك وحده سوف يوصل حتما إلى المأزق الذي وقع فيه هيدغر عندما كاد الشعري بمفرده أن يستحوذ على سؤال السوال الكينوني. وكان المأزق أن يتجسم خاصة ويأخذ كامل أبعاده السلبية عندما غدا الشعري مهربا من كل ما تمثله الحداثة عبر أزمة العلاقة مع التقنية. وبالتالي يصح الوصف الذي أتى به باديو لهذه الحالة حين اعتبر أن هيدغر وقع في ذلك الضعف الحنيني لكل ما يمثله المجتمع القروسطي السابق على الرأسمالية وانتشار التقنية. حتى أن نسيان الكينونة ليس في رأي باديو سوى تجاوز تاريخي نحو عالم القيم السابقة على التقنية. لكن مثل هذا الحكم الجازم الذي يطلقه فيلسوف (الحدث والكينونة) إنما يتجاهل سؤال السؤال الكينوني الذي يظل له استقلاله عن الحدثية التاريخية ليظل ملتحقا بحديثه الخاصة. ومن يقرأ نقد باديو لهيدغر في (بيانه من أجل الفلسفة) يحس أن باديو كما لو كان يفصل بين حيز للفلسفة وآخر للكينونة الذي يختفي من أرضية البيان. وبالتالي تقود الفلسفة إذن حسب هذا النوع من الفهم والتناول ، إلى مجرد إجراء لغوي يتميز بتقنية خاصة.

ما يمكن أن نسجله هنا بسرعة أن خطابا ضمنيا يكاد يشمل الصفحة المقلوبة من فكر باديو - الجديد - هو أنه إلى جانب كل اعتراضاته المقبولة على ضياع الفلسفة في الموضوعات الأخرى التي تلتصق بها أو تطرّز ذاتها عليها - فمرة مع الشعري كالجيل النيتشوي الهيدغري كله ، ومرة مع

السياسي كالماركسية ، ومرة مع الحبي أو العشقي (الفرويدية واللاكانية) ، أو مع الرياضي (الإبستمولوجيا العلمية) - إلا أن باديو لم يقل لنا ماذا تكون هذه الفلسفة بالذات حتى عندما لا تتحد أو تنحل في أحد هذه الرجراءات التوليدية. ولكنها تكون معها وبها جميعا. كأن الفلسفة في ذاتها لا شيء. أو بالأحرى فإن باديو يبقى على وظيفة رئيسية للفلسفة هي أن تكون هذا ⟵ المعرفي ، الذي هو في حد ذاته لا شيء حقا إن لم يشتغل على مادة مغايرة له. وفي كل الحالات فإننا لا نعثر على سؤال السوال الكينوني إلا إذا وسعنا من مفهوم المعرفي لنجعله قادرا حقا على حمل واحتمال هذا السؤال. وهذا ما نقصده نحن في استخلاص الحيز المتميز للمعرفي مواجهة مع وتوجها نحو ⟵ الحداثوي ، في آن معا. إذ إن المعرفي لا يستطيع أن يتجاهل تراكم الأركيولوجيا الفلسفية الغنية ، وخاصة في لحظة الحداثوية المعاصرة. وإن إعادة تحريك المعرفي لا تعني سوى مراجعة غنائم السؤال الفلسفي التي حصلها من كل هذه التكوينات شبه الإطلاقية التي انفجرت تحت موجاتها العارمة.

إن اللحظة التي اختارها باديو لإعلان بيانه الفلسفي هي التي تشكل الحيز التاريخي - إنْ تبقّى ثمة معنى لهذه الملفوظة - من أجل ألا يستعاد فيها السؤال الفلسفي مجردا عن كل التصاقاته السابقة ، لكنه محملا بدروس هذه الالتصاقات. هنا تكون الاستعادة مقترنة في الوقت ذاته بعودة سؤال السؤال الكينوني الذي ننشده. ونؤكد عليه نحن هنا.

هل المعرفي مجرد اصطلاح ، أم أنه شيء ما حقًا ؟ هل هو أداة أو وسيلة بحث يكوّنها الوعي المتجه إلى تكوين علاقات بما يغايره إجمالا. أم أنه هو ذلك الاختراق للفراغ من قبل الوعي ، أو بالأحرى الحدث اللساني بصفة عامة ؟ إنه بالأحرى يفترض قيام أشياء في هذا الفراغ ، وأن عليه بعد ذلك أن يعمل فيها قدرته التمييزية للفصل بين ما يمكن أن يحتمل قول المعرفة أو لا. وتلك مرحلة أولى لوثبه أو قفزه نحو الموجود ، هذا الذي لا اسم له بعد. والمعرفي يصير هذا الشيء هناك قابلا لأن يحمل ثمة اسماء. وإنه ينتقل مما لا اسم له ، من هذا الفراغ داخل الفراغ عينه للالتقاء بشيء أو أشياء قابلة لاتخاذ وضعية وجود معينة.

فهل الأصل هو أن الفراغ يقوم أو يوجد ؟ وهو ما يمكنه أن يحمل اسم الكينونة بصورة ما. فلا تنس هذا النقاش الغني الذي تثيره فكرة الفراغ، أو بالأحرى وجود (؟) الفراغ على تناقضها منذ الإغريق. وبالرغم من أن نشأة الفيزياء الحديثة قد وضعت حدا لمثل هذا الجدل ، إلا أن ثمة عودة إلى استرجاع تلك الأبعاد الأنطولوجية الكثيفة التي يتضمنها موقف فلسفي أصيل منذ فجر التفكير الإنساني ، فإن أية اصطلاحية تعتمدها الفيزياء الحديثة قد تنفع كصيغة إجرائية في انطلاق الأبحاث التجريبية ، لكن تتبقى مع ذلك مشكلية حقيقية للفراغ تثب إلى أفق كل تساؤل كينوني نفاذ.

ذلك أن عبارة الموجود نفسها تتطلب تصورا عكسيا لما هو غير موجود ، ولكن ليس ذلك على الطريقة الهيغلية التي انطلقت من تصورين مطلقين لكل من مفهومي الكينونة

والعدم. بل إن الموجود يفترض احتواء أكبر هو الفراغ ، فضلا عن أن تصور الموجود نفسه يمكنه أن يؤدي إلى عكسه في ذات الوقت الذي يثبت فيه حضوره. كما لو أن الأصل هو الفراغ نفسه ، ذلك الحيز الذي وحده يسمح بوجود كل موجود، وهو الأوسع والأشمل إلى درجة أنه يمكن تصور الكينونة على مثاله ، أو أنها هي هو. فالفراغ هو أصل كذلك للمواقعية ، لأنه يسمح بأن يكون للشيء حيزه ، كما يتيح النص إنشاء العبارات داخله ،. وإن كانت العبارة هي التي تبنيه.

إن بياض الورق يسبق كل نص ، مثلما أن الصمت هو حضن الموسيقى. ولذلك فإن النص يحاول أن يضيف بناء دلاليا على ما ليس له أية دلالة في الأصل. من هنا يأتي تميز العدد الذي يحتوي في آن واحد على مفهوم محدود وثابت جدا ، لكنه في الآن نفسه لا - يعني - شيئا. فأقرب ترميز إذن إلى الفراغ ⟵ الكينونة يأتي العدد. وهو اللغة الأخرى المختلفة. إنها اللغة التي لا يصح أن يحمل عليها التمييز التقليدي : الدلالتية أو التعبيرية. وتتجاوز هذه الثنائية أصلا.

فالرياضي لا يعرف إلا بما هو من جنسه. أي بمعنى أنه لا يمكن الخروج من دلالتية العدد من حيث كونه بلا دلالة أو تعبير. لا يمكن القول إن هذه المعادلة الرياضية جميلة أو قبيحة ، خيرة أو شريرة ، قريبة للنفس أو بعيدة عنها. العدد ينحل إلى عدد أو يتطور إلى عدد ، وكذلك كل المرموز الرياضي. فحين تنحل الفيزياء بشتى مستوياتها من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر ، ضمن متتابعات محض رياضية ،

وتكون المادة بأشكالها وتكويناتها اللانهائية هي الحوامل الموضوعية لها ، أو بلغة النص والعبارة ، هي مناسباتها المرجعية ، أو إجراءاتها العملية ، في هذه الحالة فإن اللاموجود إذن (= الرياضي) هو المدخل إلى الاحتياز على الموجود.، بمعنى أن الفراغ الذي يصير الفلك الرياضي ، هو المعادلة [العقلاني] للكينونة هو ، الكينونة. وهو ما حاولت التجربة اليونانية أن تقوله وتعيشه معا ، ولكن بما يوازي الوعي الرياضي الوليد آنذاك. فإن بناء العلم الفيزيائي في المستقبل قد أثبت أن الفراغ وحده هو ⟵ الفعّال. هو الحيز الذي فيه ، وبموجبه يمكن أن يحدث شيء يسمى تقدما ، وتراكما معرفيا. وهو الذي يمكنه أن يكون المعرفي ، أو على الأقل دليل المعرفة ، عندما يجرد المادة كلها في مستوى من القوانين الرياضية الخالصة. فما لم يمكن أن يحمل عليه أي وصف كالعدد يصير هو والفراغ شيئا واحدا.

والآن ما علاقة كل ذلك بالكينونة. إننا نتقدم من الكينونة كما لو كنا نتقدم من الفراغ في الآن ذاته. ذلك لأن الكينونة يجب عليها أن تستوعب كل شيء ، وبالتالي فهي تشكل : ما يزيد - عن - الشيء. ما يطفح عنه دائما ، ما يفسح حيزا أكبر لكل ما هو أكبر عددا ، وأكثر حجما. هذا على صعيد التجسيم المادي الذي يذكر بفكرة الملاء اللامتناهي الإغريقية ، وكأنه هو الفراغ اللامتناهي كذلك. لكن على صعيد المعرفي. فإن الكينونة هي التي تقف مجاوزة للحدث تعطيه واقعيته وتفيض عنها في آن واحد. هذا الفائض عن الحدث الخام والذي يظل على علاقة مفهومية به ، هو الذي

يقدم حيزا للكينوني الذي يصير معرفيا ، وللمعرفي الذي يصير كينونيا. وفي حين أن العدد الذي لا يحتل موقعا ، ولا ينضوي تحت اسم معين ، فانه لا يمتلك لا قوام الحدث ولا دلالة المفهوم. يبني لغة أخرى مستعصية حقا على كل من الدلالتية والتعبيرية معا. إنه الميتي الذي فارق مستوى التجريد التخييلي ، واستطاع أن يبني أكبر ما يجسد الموجود ، ألا وهو : التقنية.

فالتقني يظل هو الميتي المركزي في مرحلتي الحداثة والحداثة البعدية. ذلك الميتي الذي يختصر المسافة ما بين الحدثي والعقلاني معا. ويصوغهما صياغة رقمية. أي يعدمهما. لأنه يدرجهما في خانة الفراغ والفارغ. فالتقني عدد يمتطي معدنا. تستطيع لغة الرياضي اختزاله إلى معادلة ، بينما لا تمارس اللغة إزاءه إلا وظيفة الواسطة فحسب. إذ إن السيارة كاسم ، لا تستطيع اللغة مهما صاغت من تعابير أن تدل على واقعتها الرياضية. عليها أن تخلي دورها إلى مجموعة القوانين الفيزيائية التي تتيح صنع السيارة. هذا الانقطاع بين اللغوي الخالص والرياضي الخالص ، يشبه الانقطاع بين الموجود الراهن والكينوني. والفكر الهيدغري قلب الوضعية، إذا أراد للغوي أن يكون حارس الكينوني. وبالتالي وضع الكينوني مسبقا في موقف المضاد للتقني. في حين هل كان المنطلق اليوناني الأصلي والأفلاطوني بشكل خاص إنما هو الوصول إلى ما ليس دلالتيا ولا تعبيريا ، أي إلى الرياضي ، إلى الفراغ.

« من لم يكن رياضيا فلا يدخل علينا » شعار أول أكاديمية في العالم ، فهل يمكن في عصر الحداثة البعدية أن

يعاد فهم هذا الشعار مع عودة ⟵ الفراغ ، باعتبار أن التقني وحده استطاع أن يخلق العلاقة المحسوسة بين رمزية الفراغ ، أي الرياضي ، أو العدد ، بل التعددي ، وبين الموجود، والمادي وشبه المادي. لكن الرياضي الذي هو التعددي ، والواحدي معا ، إنما يظل خاصية المعرفي. فالتقني في حد ذاته ليس وحشيا بربريا مطلقا. إنه تجسيد العقلاني الذي كان هدف المعرفي منذ مولد السؤال الفلسفي. وهنا ينبغي إعادة طرح مسألة الفراغ من حيث إن اللغة الوحيدة القادرة على القبض على مرموزه هي لغة التعددي الرياضي ، التي لا يمكن عقلها ضمن أي سياق ملفوظي له علاقة بالعبارة اللغوية، باللغة في مفهومها التداولي ، بالرغم من تسمية المرموز الرياضي لغة. فهل العقلانية إذن ليس لها من مقعد حقيقي إلا في مقعد الرياضي ، في الفراغ. وبالتالي فإن الحداثة البعدية التي خيّل للبعض أنها في أقصى البعد عن العقلانية ، ليست في التأويل الأخير إلا المؤشر الحاسم على نهاية التاريخ ، أو بالأحرى نهاية مرحلة ما قبل التاريخ ، وسيطرة التاريخ بمعنى حدوث : اللا - المايحدث. وذلك حسبما يفهم المقصود من التاريخ.

فإن كان هو قصة انبثاق الوعي من خلال صراعات الإيديولوجيات ، فإنه مع سقوط هذه الحقبة يكون التاريخ قد انتهى إذن مع اللحظة الحاضرة. أما إذا كان التاريخ يعني ولادة العقلانية المطلقة بمعناها اللحداثوي البعدي. فيكون ما مضى ليس هو إلا طريق ما قبل التاريخ للوصول إلى التاريخ (بالحرف الكبير). ولعل ذلك هو المعنى المقصود اليوم من العودة التدشينية للفراغ.

لكن السوال الان ماذا تبقى إذن للغوي اللساني من دور أمام هذا الفراغ الذي لا سبيل إلى التقاطه إلا عبر ما هو من جنسه تماما ، أي الرموز الرياضية وحدها. فهل بطل إذن سؤال السؤال الكينوني. وهل ثمة من نفع لكل الفكر الهيدغري حول استعادة هذا السؤال تحت طبقات نسيان النسيان. أليست هذه الحالة ، أي نسيان النسيان ، هي ما يجب أن توصف بالنسبة لما ستعينه ، لا بالنسبة للمقدمات التي تحدّرت عنها. فهي ليست نسيان النسيان ، بل هي إذن: المعرفي الجديد ، المتحرر من كل أحمال الحقيقة (بالحرف الكبير). إنه المعرفي الذي يتشبث بالرغم من كل الانقطاع المنطقي والأنطولوجي بين اللغة اللسانية واللغة الرياضية ، يتشبث بإقامة جسر العبور بينهما ، في محاولة رغم شبهها بالأفلاطونية الواضح ، ستكون محاولة أفلاطونية مضادة !

فالتقني هو ميتي العصر وليس صلعوكه الطريد ، ولا وحشه المفزع الذي يجب قتله والتخلص منه. إنه الرياضي ، الواحد التعددي الذي كتب اسمه على لوحة الأكاديمية الفلسفية الأولى. لكنه الرياضي الذي لا يطرد الشعري ، كما فعل أفلاطون. وهنا يعود إلينا ألان باديو بمشروع (بيانه من أجل الفلسفة) الذي أراده أن يولد ثانية مع نهاية تاريخ الإيديولوجيات ، وولادة تاريخ التاريخ (*).

بالرغم من شدة حساسية هذا الفيلسوف بمواقعية الحداثة البعدية وسلطان راهنيتها الشمولية ، فإنه يجنح إلى حالة توفيقية على طريقة الفيلسوف الإسلامي القديم ،

فمع تحسسه كذلك إلى أقصى حد بواقعه الرياضي ، إلا أنه يجعله واحدا من الإجراءات التوليدية الأربعة التي تريد أن تحصل مساحة الواقعة الحداثوية البعدية : الرياضي ، الشعري ، السياسي الإبداعي ، العشقي. يتجاوز باديو كل الهوة التاريخية والانطولوجية بين اللغة اللسانية واللغة الرياضية ، وينطلق إلى سؤال ما يمكن أن يفتتح ويشرعُ ، للواقعة من مقدماتها الأربع. فهل التجاور المواقعي هو الذي يسمح للرياضي والشعري والسياسي والعشقي بالتلاقي على مستوى واحد من ضرورة قيام السؤال الفلسفي بحيث لا ينهض هذا السؤال بواحد منها فقط أو أكثر ، بل بجملتها ، وليس ببعضها. فهي على الرغم من الهوة التي تفرق على الأقل ما بين الأول والثلاثة الآخرين ، فإن تجاوزها يأتي من لزوميتها الأنطولوجية لقيامها معا جميعا بعبء السوال الفلسفي. وليس من قيام التآلف فيها بينها من حيث الدلالتية أو التعبيرية. فإن البرهنة التي يعتمدها باديو في البيان ، إنما تسعى إلى جواب واحد حول ما يتصور أساسه المشكلية في ضياع يحدث للفلسفة ، على سوال لماذا هذا الضياع ، يرد الفيلسوف أن هناك اشتباكا أو التصاقا للفلسفة بواقعة فكرية تمت إلى واحد من هذه الإجراءات التوليدية ، فتولج كل ذاتها في منطقها . كأن تغدو هي السوال السياسي فحسب - كما في الماركسية ، أو السوال العشقي - كما في اللاكانية ، أو السوال الشعري كما في النيتشوية الهيدغرية.

يبقى أن أصعب ما يواجه المعرفي / الحداثوي في لحظة

الحداثة البعدية ، ليس التخلص مما كان بمثابة أشكال من ضياع الفلسفة في موضوعاتها الحديثة ، ولكنه هو الطريقة التي ينبغي للسؤال الفلسفي أن يتجاوز بها الهوة ما بين الرياضي وبقية الإجراءات التوليدية الثلاثة. فمن أهم ما يقدمه فكر ألان باديو في المنعطف الحضاري الراهن هو أنه إلى جانب أنه ينتشل الفلسفة من المأتم المستمر الذي وجدت نفسها فيه لدى بعض مفكري الجيل الثاني ما بعد / فوكو / ، من هذا النعي الدائم غير المفهوم وغير المقبول لنهاية الفلسفة ، فإنه يسعى إلى إعادة استقلالية السؤال الفلسفي بجعله يقع على ثمة مسافة من المايحدث الإجرائي من أجل الانتهاض بخلاصته المعرفية إلى مرتبة المايحدث ، بدون زية صفة أو تخصيص. وهنا لا بد أن استعادة السؤال الفلسفي لا تعني عزله من جديد ، وإنما هي محاولة تأتي في دروة الهم الثقافي الكينوني في هذا العصر ، من أجل استخلاص كل ما كان بمثابة المعرفي ، أو من سلالته ، ومن بيئته وجوه الحميمي ، من هذا الحصاد الهائل الذي خلّفته انشباكات الفلسفة بمنهج واحدي إيديولوجي مع الشعر تارة ، مع السياسة تارة ، مع الرغبة ، أو العلم. فالكلام هنا يعني حصائل تجارب الفكر الإنساني بتمامه خلال ثلاثة قرون على الأقل من عمر الحداثة.

المعرفي اليوم هو إذن وضع تراث الحداثة ليس بين قوسين ومحوها من سجلاتها الخاصة ، إنه سؤال لاحق على هذا التراث ، كما لو كان هو إعادة نسل الفلسفة من كل الأنسجة التي تطرزت عليها حسب مقاساتها الخاصة ،

ونسيت مقاسها هي بالذات. إن المعرفي بذلك يجدد تمعين الموضوعية الهيدغرية حول نسيان نسيان الكينونة ، فيغدو هو الحالة المواقعية التي تنتشل كائن العالم من بحران هذا النسيان للنسيان ، وتبين له ثمة قواما حقيقيا . جديدا ومختلفا. إنها تلك المواقعية التي توقف خط الانهيار وانكساراتها نحو كل جهة. ههنا الفراغ الأرسطي يصبح قادرا على استجلاء نفسه ، بتسمية ⟵ الأشياء العابرة به وفيه. ويعود الرياضي ليغدو المحل المواقعي للتعددي الذي يبني عقلانية حقيقية ما فوق المبدأ الواحدي والاثنيني معا. إذ يدخل كل من الواحدي والاثنيني تحت مقولة التعددي ، ويفقدان تمييزهمنا المصطنع. تنحل وظيفتهما الأفلاطونية ، ثم الغيبية التدينية فيما بعد ، في افتراض قدره لهما متعالية ، بإمكانها أن تدرج كل مرة بقية التعددي تحت حاكميتها. فليس أحدا في التعددي هو واحدي حقا ؛ وبالتالي ليس لهذا الواحدي المصطنع أن يدبر صراعا مزيفا هو الآخر ومع كل آخر ، مختلفا اثنينة فارغة فيما بينهما.

الفلسفي ليس محتاجا ليطرّز قوله على القول الرياضي. إذ إنه عندما يميّز في التعددي بين الواحدي والاثنيني. وصولا إلى الثالوث أو سواه ، فذلك يعني إعطاء العدد ما ليس يقوله ؛ كما لو أن الرياضي غدا موضوعا أخلاقيا أو سياسيا أو رغابيا.

لكن الرياضي مهمته في الواقع أن يوقظ في السؤال الفلسفي عنفه الواقعي المتجلي في ⟵ المعرفي. ذلك أنه بالرغم من أن العلوم المادية قد انتزعت مساحات هائلة من

حيّز الفلسفة ، إلا أن المعرفي ما يزال يؤلف الأساس العقلاني لكل تأمل أنطولوجي. وبالتالي فإن حوار الفلسفي مع الرياضي يتيح له التزود الدائم بكشوفات العلوم التي لا غني لأي تفكير فلسفي جدي عن الالمام بها. ولعل من أهم ما يعيد تأسيسه البيان من أجل الفلسفة في لحظة الحداثة البعدية ، هو استعادة الصلة بموضوعانية العالم كما تنعكس في منعطفات الكشوف العلمية. ذلك الموقف من العلمي يحرر المعرفي من أسر الأبستمولوجيا التجريدية ، ويجعله قادرا على وضع حصائل البحث العلمي موضع السوال الأنطولوجي لا يخشاه ولا يدعه أسير التقنية الوحشية . جاعلا منه وحشا آخر ينبغي بناء الإرادة الفلسفية على أساس نشر الذعر منه، والتنديد بسلطانه الأعمى على طريقة هيدغر. إن «البيان من أجل الفلسفة» عبارة ملحاحة تريد أن تأخذ مكانها كسؤال حقيقي ومشروع ومستعاد دائما وسط حمأة كل ما يصنعه الإنسان تحت وطأة رغباته المتناقصة ، سواء كانت تحت شعار «التقدم» أو المنفعة. فليست التقنية لتجتاح العالم إلا لإنسحاب السؤال الفلسفي إلى معزل فارغ من كل شيء.

رغم صعوبة القفز من المعرفة إلى المعرفي ، من نتائج البحث الموضوعاني إلى السؤال الفلسفي ، فإن الفلسفة أثبتت حتى عندما كانت تلتحم مع إجراء توليدي واحد ، أنها تعيد طرح المعرفي ، ولو من خلال الباب الضيق الذي تقسر ذاتها على الولوج منه ، متخلية عن أبواب أخرى عديدة وأكثر إتساعا. في ظل الأدلجة الماركسية التي كادت أن تغدو البديل الشارعي والأكاديمي معا عن الفلسفة ، وأية فلسفة أخرى ،

فإن استعادة السؤال الفلسفي وانبثاقه من تحت صخور الإيديولوجيا ظل أمرا ممكنا مع / ألتوسير / الذي رفع الحجر السياسي عن الماركسية ، وحاول أن يردها إلى مصدرها العقلاني الأول ، وأعطى لهذا المصدر قدرته الأساسية في أن يكون أقوى وأغني وأفعل من كل ما يصدر عنه. فلقد أمكن البرهان على أن الماركسية منتوج فكري معين ، وفي المستطاع أن يرد إلى فعالية الإنتاج ، فتغدو الماركسية ذاتها هي موضع السؤال بدل أن تجعل من ذاتها جواب كل شيء. ومجاح هذه العملية أثبت علو المعرفي وتمييزه ، وقدرته على إعادة قراءة الماركسية وإبطال طقسيتها المؤدلجة قبل سنوات طوال من إنهيار أعمدتها السياسية والإمبراطورية.

وهنا فإنه من أجل «بيان من أجل الفلسفة» ذاته لا يمكن القفز من فوق المايحدث التاريخي في حياة الأفكار والمذاهب الكبرى ، خاصة إن كنا في صدد متابعة فكر الحدث ، فكر حدثي حي ، كما يريدنا أن نفعل ألان باديو نفسه. إن حقبة أواسط النصف الثاني من القرن العشرين ربما شهدت عصرا إغريقيا في يقظة الفلسفة لم تعرفه منذ أيام المشائيين. في هذه الحقبة كانت الانشباكات والالتصاقات سيدة الموقف الفلسفي بدون منازع. المعرفي كان مشبوكا وغاطسا ومطرزا في نسيج المعارف التي لشدة انفجارها التدشينية كانت كل فصيلة منها تقدم نفسها وكأنها الإهليلج الفلسفي وتمامه الحاسم. كانت لعبة التطريز في أوجها. وكانت سيدة الفعالية التطريزية بدون منافس إنما هي الماركسية كسلطة فكروية.

كانت تمثّل حقا النموذجة الإطلاقي لثنائية المعرفة / السلطة التي حركت ولا شك ، كدافع يومي مباشر ، انزياح فوكو وانشقاقه الفلسفي الكبير. فالسياسي ، كإجراء توليدي ، كان يبطل أو على الأقل يهمش كل الإجراءات التوليدية الأخرى ، حتى بما فيها الرياضي والموضوعاني ، الذي تكفل به جيل الفكر الهيدغري خلال الستينيات والسبعينيات ، ملقيا عليه الحجر والطرد من رواق الفلسفة تحت شعار البعبع اليومي : التقنية. كما لو أن عنوان «الرواق» قد استبدل من عبارة : «من لم يكن رياضيا فلا يدخل علينا » إلى عبارة: « من كان رياضيا فلا يدخل علينا » ؟. حدث هذا في الوقت الذي كان فيه العلم الموضوعاني يحقق ربما أكبر انطلاقة جديدة في تاريخية ، مع ظهور تقنية العالمين اللامتناهيين في الصغر والكبر (Macro-Microcosmos) الفضاء الأبعد والأعظم ، والنواة الطاقية (*) والحيوية الأدق والأصغر.

فهل يخشى المعرفي مواجهة فلسفية حقيقية مع التقني. هذه المواجهة أصبحت حتمية بعد أن انزاح السياسي ، بمعنى التجاوز الإبداعي الذي كانت تشكله الماركسية كفكر ، وتفقده كهيمنة واحدوية. بالمقابل لم يعد وحده الشعري قادرا على استعادة الكينونة ، وانتشالها من تحت النسيان المضاعف. بل ربما كان الأصح تمعين التمييز بين الشعري والشعر. فلقد كانت عودة نيتشه إلى اللغة - خارج - المصطلح التقني الذي تركز عبر تاريخ حافل لفلسفات القرن التاسع عشر، خصوصا منها تلك المدشنة بفلسفة (الأستاذ) الكبير / هيغل / ؛ كانت هذه العودة تبشر بانبثاقة الدال اللغوي دون إخضاعه لخارطة

مفهومية جامدة. ولكن اشتغال الهم الكينوني على مادة الشعر ذاتها ، عند هيدغر كاد أن يدعم لدى كل الكينوني من منهله الغني ، المثال الشعري كما لو كان وحده الذي يحتكر مهمة اللغة من حيث كونها حارسة الكينونة. فالحملة التي يقودها باديو على انشباك الفلسفة بالشعر وفقدانها لبقية الإجراءات التوليدية الثلاثة وخاصة منها الرياضي ، إنما على هذه المغالطة بين الشعري كخاصية كينونية للغوي من حيث هو كذلك ، وبين الشعر بالذات كنوع إبداعي معين. ولعل هيدغر ما كان حقا يقصد هذا النموذج من مغالطة الكينوني بما هو نوع اصطلاحي آخر ، حتى ولو كان هذا الاصطلاحي في ميدان الإبداع بالذات. فليس صحيحا أبدا أن هيدغر قد تنازل عن المعرفي في الفلسفي لحساب (الشعر). بل لعله استعان بالشعري في الشعر - بالمعنى الاصطلاحي خارج الشعر ، من أجل أن يستعمله كعنصر كاشف للمعرفي نفسه في كل ما يمكن أن يقع عليه السؤال الفلسفي المتحرر من الاصطلاحية والمحدودية المفهومية. فليس الشعري إذن حبيس نوعه الأدبي. وإنما هو ما يثيره سؤال فلسفي في كل ما يعرض عليه من أحوال الكينونة ، والعلاقة بها ، بحيث يختلط نصّ السائل نفسه بوضوح الحالة الكينونة وغموضها في آن معا. فالمعرفي في السؤال الفلسفي يعيد ترتيب مواقعية الإجراءات التوليدية بالنسبة لتجاوريتها وتبادلها لعناصر تماكنها (Sa compossibilité) بالنسبة لبعضها بعضا. لكن ما يقدم إجراء توليديا على سواه من الإجراءات هو ما يدعوه باديو بحاكمية العلاقة مع العصر. ذلك أن تاريخ الحداثة قد شهد هيمنات

ممتالية أولا للرياضي الخالص منذ أيام / ديكارت / ، ما لبثت حقبة الثورة الفرنسية أن أقامت مملكة شعارية إضافية للعناوين الأربعة ، ولكن دون أن تنجح حقا في إنشاء عمارتهم الواقعية. بيد أن السياسي وحده هو الذي انطلقت سيطرته من حدث ⟵ الثورة ليفرض هيمنة أو حاكمية التاريخانية على طول الفكر الممتد من / روسو / إلى هيغل. فالمتغير التاريخي يغدو هو ⟵ الثابت وحده ، وبقية الإجراءات التوليدية لا توجد في إمكنتها الخاصة وتلحق به ، بل إنما هي تأتي كطبقات سطحية وتراتبية من فوقه. فالتاريخانية ، وليس العصر أو فكر العصر ، هي المحرك الفلسفي ، في حين أن فكر العصر يسمي حاصل تحصيل ، ومجرد قراءة ظرفية في التاريخانية. بمعنى أن العصر هو تجل من تجليات التاريخانية. وتلك هي اللحظة الذروية في التاريخانية التي عبرت عنها الماركسية. وكانت بمثابة الهيمنة الكليانية (Totalitaire) للسياسي على كل ما عداه - إذا ما فهم السياسي كذلك من حيث إنه تجسيد الاقتصادي كأمر واقع وحالة راهنية.

وأما عودة الشعر وبدئ اندحار الذات ، فهي حقبة نيتشة / هيدغر ، وفي ظلها كذلك وكمرآة خافية نسجت حقبة الحب مملكتها السرية مع التحليل النفسي من / فرويد / إلى / لاكان /. لكن البيان من أجل الفلسفة هل من مهمته إعلان إغلاق الدارة بعد أن مرت حقب الإجراءات التوليدية واحدة بعد الأخرى. على العكس فإن حقبة جديدة مرصودة لما لم يتحقق من قبل أبدا مع هيمنة واحدية لكل عنوان على

حدة. إذ إن المنتظر هو أن يعود السؤال الفلسفي ليمسك بالعناوين الأربعة في مكان وزمان واحد ، هو في النتيجة عمارة متميزة بمواقعية متوازية ومتناظرة للتوليديات الأربعة.

بديلا إذن عن عصر نهاية الفلسفة ، فإن الفلسفة تبدأ - هذا - العصر. وذلك هو الفارق بين التاريخانية - تلك ، وبين: فكر العصر. فلا يشرع فكر العصر في الوجود حقا إلا حين تنقضي التاريخانية ، ليولد مكانها : التاريخ.

الحديث الذي انطلق به هيدغر عن البدء ظل معلقا فوق فراغ ، لأنه كان يمثل الجانب الثاني من حديث النهاية ، ولا ينفصل عنه. فهو بالأحرى إذن حديث نهاية أو نهايات. إذ كانت التاريخانية تصارع صراعها الذروي في مراحلها الاكتمالية النهائية. كانت الذات تتطابق مع السياسي بصورة مطلقة ، وترين هكذا على كل جوانب وأمكنة فكر العصر. فلا ننس التسميات الإطلاقية للذات ما بين الماركسية والفاشية والرأسمالية والحربين العالميتين وما تلاهما تحت اسم الحرب الباردة. فالسياسي كإجراء توليدي حقق كليانية التاريخانية فيما لم تعرفه قصة العقل والإنسان من قبل. وكان امتياز هيدغر - حتى لو صدقت شائعة اقترابه العابر من النازية خلال ثلاثينيات القرن - هو أنه مشغول ومسكون حقا بهم إعلان ← النهاية.

ومن كان مشغولا ومنهما بمثل هذا الهم ، فإنه لن يلقى نفسه في مواقعية أية كليانية تاريخانية من هذا النوع.

وبالتالي كان إطلاقه العنان للـ - سؤال الفلسفي ، إنما كان إيعاز جديدا بمولد مختلف للـ - فلسفة. ولربما كان باديو قد غمط هيدغر في هذا الميدان حقه. وإذا كان ثمة مواقعية جدية لـ - بيان - من أجل - الفلسفة ، فإن تدشينها الأول لا يمكن أن يتناسى جذورها الأولى وطبقتها الأعمق في الأساس النيتشوي / الهيدغري ، وصولا إلى المركب الاكتمالي الحقيقي عند فوكو.

وتأتي لحظة باديو في هذا الزمن البالغ الصعوبة والدقة معا حيث تنقلب النهاية إلى ←— بداية. حيث يتم الانتهاء من التاريخانية ويشرع في تثبيت مواقعية لـ - فكر العصر. فهل يمكن الانتهاء من فكر - النهاية - في خطاب السؤال الفلسفي المعاصر. ذلك أن الرهان الذي يحتاجه بيان - من أجل - الفلسفة هو ألا يكون الانتهاء من فلسفات الذات ، انتهاء كذلك من الفلسفة. ومحاولة باديو تصب في هذا الاتجاه عكس تيار خطاب النعي المتبادل بين أقطاب الجيل الثالث من فلسفة الاختلاف ، من أمثال /ليوتار/ ، و/لاكو - لابارت/ ، وإلى حد ما /دريدا/ كذلك. إذ إن تطريز الفلسفة على إجراء توليدي واحد كان يعني دائما مفارقتها لمواقعيتها. وإذا كان الإجراء السياسي هو أقوى ما وقع للفلسفة من انزياح بنيوي عن مواقعيتها بسبب انشباكها الكلي في نسيجه - وهو ما حدث إبان ما يسمى كذلك العهد الذهبي للمذاهب الفلسفية الكبرى ، أو بالأحرى : التاريخانية خلال القرنين الأخرين - فإن تصفية التاريخانية في تحريرها للفلسفة من سلطانها عليها ، ربما يكون ذلك إيذانا -

تاريخيا- هذه المرأة في أن يواجه السؤال الفلسفي نفسه والعالم معا عريانين تماما. هذا الموقف هو ما يتم التعبير عنه في أدبيات الحداثة البعدية بمصطلح : مواجهة الفراغ.

غير أن الفراغ لا يواجه حتى لا نقع في إحدى أحابيل السفسطائية. واللغوي وحده هو الذي يمكنه أن يستحوذ على مثل هذه المفاهيم التي لا مقعد لها خارج الملفوظ. فليس غريبا أن يولد اللغوي أو اللساني في لحظة البيان - من - أجل - الفلسفة باعتباره مهندس المواقعية ، هذه المواقعية التي تفلش فوقها أو عليها الحداثة البعدية عدة الشغل الجديد. والمواقعية تنفلت من ثنائية الدلالة / والمفهوم ، وتشتغل على بنية ←—— النص. فإن ما افتقر إليه (بيان) باديو هو عدم افتراشه لأرضية مادوية محايثة. وبالرغم من أنه يكتشف الإجراءات التوليدية الأربعة ، إلا أنه لا يتعامل معها على أساس كونها تشتغل مواقعيات بقدر ما هي مفاهيم. لذلك غاب الخطاب اللساني من عمارته ، التي لم تفارق مرحلة التخطيط ، لتبني شبكية معقدة من الاندراجات والبنينات ، لا تخفي الفراغ بقدر ما تُهَنْدِسُ تمظهره.

إن انسلاخ الفلسفة عن السياسي كإجراء توليدي وحيد للسؤال الفلسفي نفسه ، يعني إعادة فك الالتحام بالتاريخانية باعتبارها مرادفة للكينونة ، أو حاملة لصيرورتها غير التلفظية بعد. لكن هذا الانسلاخ لا يعني طمس المقعد السياسي للما يحدث. بل كل ما يعنيه (البيان) هو إعادة حجم ودور السياسي إلى مواقعيته الأصلية ليكف عن ادعائه احتكارية مطلقة للمايحدث. لكن (بيان) باديو مع

ذلك لا يمكنه أن يرد على تساؤل منهجي أصلي ، وهو أنه إذا كان للعصر دائما ما يميزه تحت تسمية : فكر العصر ، فإن فكر العصر هذا بالذات هو ما يشكل الإجراء التوليدي المميِّز بحيث تكون له وظيفة السياسي نفسه. وبالتالي فإنه من أجل أن تندرج الإجراءات التوليدية الأربعة في مواقعيات متجاورة ، فإن السؤال الفلسفي يبلغ أوج حريته إذ يتاح له أن يتجول بينها دون أن ينشبك بواحد منها ، ويفقد بذلك استقلاليته. وبكلمة أخرى فإن اندراج الإجراءات الأربعة فيما يشبه من مواقعية التوازن في التجاور ، والتجاور في التوازن ، يدل على أن الفلسفة إنما تمارس بيانها الخاص. يكفل مثل هذا الوضع (النمذجي) الإمكان التآلفي (La com-possibilité) ما بين الإجراءات الأربعة نفسها. وهنا كذلك نستخلص شهادة جديدة على كون أن السؤال الفلسفي قادر على توليد جاهزيته الخاصة. لأن هذا السؤال الفلسفي هو المناط به توفير الشروط المطلوبة لتواجد إمكانية التآلف هذه بين الإجراءات التوليدية الأربعة.

في مدار الحداثة البعدية ، كما وصلت إليها العقلانية الغربية المعاصرة ، يبدو أن لحظة الفراغ من اللاعب السياسي هي التي تحدد الفراغ في ذاته. كما لو أن تراجع السياسي ، أو بالأحرى التاريخاني. قد سمح ببروز الفراغ/ المكان (Espace) وعندئذ كان لا بد من عودة الجسد (الرغبة) والتقني (الرياضي) واللغوي (الشعري). وهي المواقعية التي شكلتها تصفيات الثقافة مع كل التحاماتها السابقة التي تحكمت بها بسبب من هيمنة السياسي بكل صخبه اليومي في مختلف

تضاريس واقع أرضي يتجوى دائما مع التاريخانيات ، فاقدا أرضية من أجل أن ينداح مع استمرارية مذهبية معينة. فالتاريخانية المدهبة تفارق حتى جوهريتها التي تدعيها ، وهي عنصرها الزماني. لأن المذهبية عندما تخلع الحادثة من مجراها المادي ، كذلك فإنها تفقدها لحظتها من الوقت. فالمذهبية هي معرفي يدعي تفكيك كل ما عداه ، دون أن يدع أحدا يوجه السؤال إلى قوامه هو بالذات. في حين أن خطاب (البيان - من - أجل الفلسفة) يحرص على أن يكون كل معرفي هو بمثابة عرض يشف عن بنيته ، أي يكشف عما يجعل منه ← عرضا ، أو شيئا قابلا (أن يكون معروضا).

يجوب السؤال الفلسفي إذن مواقعية كل من الرياضي ، السياسي والإبداعي ، الشعري ، والعشقي ، ومهمته من هذا التجوال أن يصحب معه جاهزية (المعرفي) فيه ، لأن تلتقط كل ما يجعل من هذه الأيقونات قوى توليدية ، وما يكشف عن (نسق) كل قوة في آن واحد ، وكيف هي ولادة ، وقابلة لتوليد سواها من متنها بالذات. وبذلك يمكن للفلسفة أن تكون مذهبية بهذا المعنى كشرط حاسم ، وهو أن تقدم مذهبيتها كعرض قابل في الآن نفسه أن يقدم معه قاعدته - أي يجعل من فلسفة مذهبا بالمعنى الحقيقي. ولكن هل عند ذلك ثمة حاجة حقا لمذهبة الفلسفة. أليس الأفضل هو القول إن أي مذهب فلسفي يريد أن يكون كذلك ، فذلك يعني أنه يريد / وهو قادر أن يكون ← فلسفة.

فماذا تنفع الفلسفة في مواقعية تآلفية تتوزعها قوى توليدية تقدم عروضها ، وقواعد ما يجعلها تلك العروض ، ما

بين الرياضي والشعري والسياسي والعشقي. فأي من هذه الإجراءات التوليدية لا تنتظر دخول السؤال الفلسفي عليها لتقدم عروضها. ومع ذلك فإن الفلسفي هو ما يشكل قوة التوليد في كل من هذه القوى ، إنه ما يجعل من القوة ←— قوة قووية. بالأحرى ليس السؤال الفلسفي هو ما يفعل ذلك ، ولكنه هو ما يقرأ في القوة القووية كونها كذلك. ومقياس هذا المايحدث هو أن الايقونات الأربع لا تتحول إلى قوة توليدية إلا عندما تسمح فعاليتها التوليدية بولادة السؤال الفلسفي معها ، ومفترقا عنها. إذ إن كل قوة باعتبارها شرطا بنيويا للخطاب الفلسفي ، من هذه القوى القووية التوليدية الأربع ، لاتأتي ومعها السؤال الفلسفي ومفترقا عنها إلا عندما تباح لها جميعا أن تقدم عروضها متزامنة بفضل مواقعيات متجاورة. وشرط الجماعية هذا بين القوى الأربع هو إشارة الحضور العياني للخطاب الفلسفي حاملا مع ذلك عرضه الخاص ، المشفّ عن قاعدته الخاصة ، المؤسسة لسؤاله المستقل.

فماذا يفعل أخيرا هذا السؤال الفلسفي ؟ بكلمة واحدة. إنه يدخل المعرفي إلى مواقعيات هذه القوى القووية ، متدخلا بين القوة وكونها ←— قووية. أي كونها قادرة على تقديم عرضها الخاص ، وفيه عرض قاعدة العرض بالذات ، كذلك. فالفلسفي ليس مواقعية إضافية ، ولا ينضاف هو إلى أية مواقعية أخرى تشغلها إحدى هذه القوى القووية. فما لم يكشف عنه (بيان) بتديو ، هو كيفية شغل السؤال الفلسفي. قدّم خارطة تسميات ، ولم ينتبه إلى مواقعية هذه التسميات

بالذات ، وكيف أن السؤال الفلسفي ليس هو إلا فاعل التسمية كما يتراءى من نص (البيان). لكن التسمية في حد ذاتها هل تستبق مواقعية القوة ، وعندئذ فإنها تحدد كينونتها ، أو تأتي تالية على هذه المواقعية ، فتكون تحصيل حاصل. وعندئذ نعود إلى الاستفهام الأولى : وما نفع السؤال الفلسفي ، وأين وكيف ينبني المعرفي فيه ، وفيما يختاره من موضوعاته.

فحين تم انشباك الفلسفة بالوضعية العلمية خلال القرن التاسع عشر ، كما يشير باديو نفسه عن جدارة ، ظهرت الأبستمولوجيا العلموية كتعويض عن انحلال الفلسفة ذاتها. وحاولت الأبستمولوجيا أن توفر لذاتها هامشا على مواقعية سواها دون جدوى ، أي دون أن تتوصل حقا إلى إعادة إحياء السؤال الفلسفي. تلك حالة نموذجية في انشباك التصاق الفلسفة بإحدى قواها التوليدية التي لم تبطل مواقعية الفلسفة فقط. بل جعلت مواقعيات القوى التوليدية الثلاث الأخرى شاغرة من أصحابها الأصليين.

وجاءت لحظة الفكر الهيدغري في ذروة هذه الحالة التي سماها بنسيان نسيان الكينونة ، وكانت التسمية حقا إيذانا بتأكيد نهاية الميتافيزيقا الأفلاطونية التي كان اكتمالها مع إنجاز هيمنة التقنية ، وفي لحظة تصالب هذه الهيمنة التقنوية مع بدء انشباك أو التصاق آخر للفلسفة بالسياسي ، إبان عصر الإيديولوجيا الكليانية بملفوظاتها الثلاث (الرأسمالية/الفاشية/الماركسية). فسصح قول باديو في هذا الصدد أن «ما يصل إلى ذروته مع هيدغر ، هو الجهد المضاد

للوضعية العلمية ، والمضاد للماركسية ، الذي سلم الفلسفة إلى الشعر ». لكن يبقى هنا إيضا أن نتساءل : وهل تمّ حقا تسليم الفلسفة إلى الشعر عن طريق انبعاث فكرة الكينونة.أليس الأجدر القول مع هيدغر إن الفلسفة تغيب ، تنسى ، وينسى هذا النسيان ، عندما يفتقر الفكر إلى مثول معين للكينونة. ينبغي إذن تصحيح هذا الإتهام الذي يسوقه باديو إلى هيدغر ، فالفلسفة لا تصير شعرا عندما تقرأ هولدرن وتراكل ، ولكنها تثير سؤالها الخاص عبر سؤاله ، من أجل (بيان) جديد حقا لانبعاث الفلسفة. انبعاث ينفض يده من إعلان اكتمال الميتافيزيقا لينخرط في هم : البدء

والبدء كان يعني فك الانشباك مع التقنية التي أكملت الميتافيزيقا [الأفلاطونية] رحلتها ببلوغها. ومع ذلك من الجدير الملاحظة أنه إذا كانت هذه الميتافيزيقا قد انتهت مع التقنية ، إلا أن التقنية لا تزال في خطوتها الأولى. ولن يفيد استعادة الكينونة أن يستمر الطلاق بينهما وهذه التقنية. وتلك هي واحدة من أبرز ملامح خطاب (البيان) عند باديو. إذ إن التقنية ليست قضاء مبرما ضد الإنسان. فإن يد الإنسان التي تصنع التقنية لن تصنعها التقنية. وسوف تظل الحاجة إلى المزيد من التقنية من أجل أن يتم في يوم من الأيام تحرر الإنسان من الحاجة ذاتها والارتفاع نهائيا إلى مستوى الرغبة فحسب.

وبهذا الاعتبار فإن مهمة الفلسفة تحفظ نفسها بقدر ما تكون قادرة دائما على استثارة سؤال الكينونة في مختلف الأسئلة المصيرية الأخرى. بذلك تحمي نفسها من الالتصاق

بأي من تلك القوى التوليدية الأخرى التي بدونها لن يكون لها موضع ارتكاز في المايحدث. ويكون سؤالها قدرة على فك الأنشباك ، واقتلاع الالتصاق ، وإلغاء عقود المشاركة بزي من هذه القوى على حدة ، سواء كانت علما أو سياسة أو شعرا أو عشقا.

ما لم يفصح عنه مباشرة (بيان) باديو هو أن الفلك الجديد الذي يشر عن السؤال الفلسفي ويحفظه من الالتصاقات هو الزمن الذي تسميه الحداثة البعدية بزمن الفراغ نفسه ، الذي صار حيز أو مكان ←—— الفراغ. فلم يكن باديو مهتما بأن يدرج تحت يافطة فلاسفة الحداثة البعدية. لكن مجيء البيان كان بالقوة والفعل معا في مكان الحداثة البعدية نفسها. إذ إن هذا المكان وحده هو المخول والقادر على فك الانشباكات ، ومنع الالتصاق ، وإلغاء العقود الأبدية المستحيلة مع واحدة أو أكثر من القوى التوليدية. وفي هذا وحده تبرز أساسية مواقعية - وليس تاريخانية - الحداثة البعدية. لأنها تأتي في عقب أزمنة الالتصاقات وسيرها التاريخية الحافلة ، لا لتعلن بطلانها في هذا المواقع فحسب ، بل لتعلن بطلان هذا البطلان كذلك. لأنها تعد مجرد «حكايا مستحيلة» - حسب ليوتار - ، بل لأن واقعة الالتصاق قد حدثت ، وواقعة فك - الالتصاق (Dé-saturer) قد حدثت كذلك. والزمن الماثل ليس هو الالتصاق ولا للانفكاك. إنه سقوط (أو صعود ؟) من الزمان ، من كل الأزمنة ، نحو المكان/الفراغ وحده. فالأزمنة هي للالتصاقات. وكل التصاق له زمنه ، بحيث إن الفلسفة لا تستطيع أن تلقى نفسها إلا في ←——

آخر. وعند ذلك يكون سؤالها عن ذاتها قد صار سؤال هذا الـ
- آخر الذي وحده يشغل حيز العصر. فيبدو العصر مشبعا
بحدث واحد ، هو غير المايحدث حقا ، لأنه يختصره ويحجبه
بسهم واحد ، وهو زمن الواحد ، بينما المواقعية تقدم
تضاريس أرض لا تنتهي. والسهم يعبر القارات. لكن القارات
وحدها الموجودة الباقية فحين يتوقف السهم يعود الفراغ إلى
فراغه. كما لو أن الزمان يفرغ - من ⟵ أزمنته، ولا يتبقى
منه إلا اسمه. وعند ذلك يصير التجوال - بين ⟵ الأشياء
هو وحده ⟵ عصر التفلسف. لأن الفلسفة تعود مشائية
حقيقية.

فالحديث يكون عندئذ عن فلك تتحرك فيه الكواكب أو
الأشياء ، وليس عن متوالية تاريخانية تتابع فيه الكواكب
واحدة بعد الأخرى. فإن رؤية عرضانية للمكان وليس سهما
يخترق المكان متجويا فوق تضاريسه ، هي وحدها المخولة بأن
تكتشف كون الانطلاقة السهمية في الفراغ لا تغير منه شيئا ،
في حين تظل الكواكب دائرة في أفلاكها. فكم يبعدنا الزمان
عن المكان ، ويزيد في غربتنا عن الأشياء. فالزمان يجعل كل
شيء مفتقدا في اللحظة التي يجري البحث عن أي شيء.
ولذلك كان أهم ما يمتلكه الإنسان هو كوكبه الأرضي الذي يقرّ
ويستقرّ فيه وعليه. وكانت التقنية أخيرا ليست بعبعا
ولكنها طريقة لتجهيز هذا الكوكب بمواقعيات للإنسان
وأحواله وشؤونه وأفكاره ، لا تنتهي ، وكان الرياضي (Le
mathème) فيها هو الذي يمسك بالسهم الهارب والجامع
ويجهز له أمكنة مختلفة يستريح فيها ، وكان الحب يختار

علاقة الاثنين (Le Deux) من بين كل العلاقات بين البشر ، ليميزها ويعطي فيها وعبرها الواحد والآخر عبر جسدين. وكان الشعر هو أسلوب اكتشاف ←— الموسيقى في كل ما له جسد قابل للرنين. إنه فن ترنين العالم. جعل كل شيء يلقى مادته الخام الأولى ليرنّ من خلالها. لذلك لأنه في عهد الفراغ من سلطة عصر ما أو تاريخانية ما ، فإن كل الفنون تخرج من لوحاتها ومعاهدها وأساتذتها وأوركستراتها ، لتسوح في الأرض باحثة عن موادها الخام الأولى ، لتتموضع فيها وتتعايش فيها ومعها. زمن البحداثة البعدية هو حقا (المكان) الذي لا سيطرة لعصر فيه دون آخر. المكان الذي يفلش التاريخ كله في مشهد عرضاني ، ينتزعه من طولانيته ، ويقبض على سهميته ، ويخلع سكته الحديدية الواحدة ، ويطلق بدلا من القاطرة والقطار الواحد ، كلّ الخيول الحبيسة في اسطبلاتها ، لتعدو في كل مكان ، ويصدح صهيلها في كل جو ، وتحت كل قبة ، وتقرقع سنابكها فوق كل صخور وأحجار المدن.

فلسفة (البيان) إذن أنها لا تتوقف فحسب ، لا عند إعلان الاكتمال والانتهاء ، ولا عند إعلان البدء ، ولكنها تشرع ، تدخل في الشروع فيما - لم - يشرع - به - بعد. تحقق تمزيقا في خرائط الالتصاقات الواحدية التي انشبك فيها سؤال الفلسفة. والتحدي الأول الذي يطرحه أي بيان حقيقي عن عودة هذا السؤال إلى مواقعيته الأصلية إنما يتجسد في القدرة على مبارحة موضعية البدء ، والانزياح المكاني الحدثي فيما هو أبعد من البدء ، بما يتيح الانتهاء كذلك من موقف

الإعلان عن إعلان الانفكاك ، ليس عن خرائط الالتصاقات التاريخانية السابقة ، بل في الانفكاك عن موقفية هذا الانفكاك وإعلانه ، حتى لا يصير التصاقا جديدا.

ذلك وحده ما يضمن إنجازا شموليا لـ « نقد العقل الغربي» لذاته ، بحيث يتم كشر دائرة النقد ونقد النقد ، من حوله ، ويدفعه هو ذاته إلى مواقعية التأسيس - في - المختلف ، بدون أي أساس.

من هذا الانكسار ذاته لانغلاق الدائرة النقدية التي تشرنق مواقعية العقل الغربي الراهنة ، يمكن أن يخرج (البيان) لأول مرة في تاريخانية العقل الغربي ، من التصاقيته المزمنة بصفته ←— الغربية تلك ، ليصير بيانا منزاحا حقا عن كل موقفيات الالتصاقات السابقة ، والمحتملة. وهذا ما أراه هنا كمولد في العراء ، ومن العراء لزمن المواقعية ، الذي هو لحظة تزامنية أمكنة المواقعية كلها. وفي هذا الفلك تقدم كرتنا الأرضية أمكنتها كلها غير المعهودة ، وغير المكتشفة بعد ، ويصير بيان الفلسفة حقا أنتروبولوجيا كونية ومحايثة تماما وفي آن معا.

ليست الالتصاقات التي شغلت الفلسفة عن سؤالها الأصلي إلا من نتاج الذاتوية الوحدانية المعهودة في بنية «العقل الغربي» ، والتي لم تزدها لحظات النقد المتتابعة في تاريخانية إلا إمعانا في جاهزيات التراثي للوحدانية عينها. وهنا يكون تدخل العدمية أول كسر حقيقي لدائرة الذاتوية الوحدانية. إنها تعلن في كل منعطف نقدي عن انكشاف لحظة

التراثي ، وتحطم مرآة معينة ، ولكن لتقوم مرآة أخرى. ولم يجر كسر عملية التراثي ذاتها إلا عندما استنفدت الالتصاقات المتتابعة قدراتها التأويلية الحصرية واحدة بعد الأخرى.

إن خصوصية «بيان من أجل الفليسفة» في هذه اللحظة الراهنة بالذات ، تأتي من كونها حالة مضاعفة من استنفاد لأزمنة الالتصاقات السابقة ، ومن استنفاد هذا الاستنفاد عينه. أي أن «البيان» يعني عمليا خروج «العقل الغربي» لأول مرة من دائرة المضاعفة ، من وحدانيته ونقده للوحدانية. وتلك هي حالة الفراغ حقا التي لم تعد تصح تسميتها حتى بالعدمية. في الفراغ يسقط سهم الزمان الواحدي الاتجاه ، ولا يتبقى إلا هذا الامتداد اللامتناهي الذي لا يمكن تعيينه إلا بخارطة مواقعية للأشياء المنتشرة والمتواجدة معا، والمتناهية في كل منها ، لكن التجوال بينها هو اللامتناهي الجديد الحقيقي. والبداوة وحدها تقلقل كل مستقر ، وتجعل المواقعية تنبع وتتلاى مع أقدام المرتحلين فوقها ، وبين تضاريسها. فالأرض ترجع إلى عصور ولادتها الجيولوجية الأولى. ذلك أن إيقاع المواقعية ، زمانها بل أزمنتها هي زلازل تضاريسها التي لا تنبت خارطة حتى تزعزعها بأخرى. يسقط سهم التاريخانية الطولاني الاتجاه أخيرا ويتحطم على خارطات هذه التضاريس المتحركة ، يسقط التاريخ الطولاني، لتولد الجغرافية العرضانية ، وتنكشف فجأة أمكنة كل

الناس والشعوب التي كان يجردها من قولها انطلاقة السهم الواحد الجبار فوق رؤوسها جمعاء ، ويذروها غبارا في هوامشه الصحراوية.

المناقشات

الأستاذ محمد الجوة

فيما يخص مداخلة الأستاذ مطاع صفدي أسأل ما المقصود بالحداثة البعدية وما هو الحيّز الثقافي والمفهومي الذي حدّد هويّتها. هل يمكن اعتبار الحداثة البعدية مساءلة جذرية للحداثة بمختلف مقوماتها والفرضيات التي قامت عليها. وما هي الحاجات التي يمكن أن تعبر عنها الحداثة البعدية في واقعنا وهل استطاعت تجاوز عصر الايدولوجيات.

وأما بالنسبة إلى مداخلة الأستاذ الحلواني فأرى أن هناك قراءة جديدة وطريفة قام بها الأستاذ الحلواني لتاريخ العلم ولكني ألاحظ أن المقدمات التي انطلق منها المحاضر أي المشروع الباشلاري الذي حدد هويته باعتبار حاملا لعقلانية مضاعفة يقودنا إلى تصور طريف للموضوع بحيث يصبح موضوعا مضاعفا (Surobjet) ، وإذا سلمنا بهذا الأمر كيف يحق أن نطلق على النظريات الميكانيكية القديمة صفة العلمية والمعقولية خاصة إذا استحضرنا القراءة الباشلارية لتاريخ العلم باعتبار أن هناك ماضيا لاغيا لم يعد جزءا من العلم ، وهناك حاضر باق وتصبح القطيعة الابستيمولوجية هي الفاصل بين هذا وذاك. كيف يمكن الحديث عن الأكسمة عند أرسطو في غياب نظرية رياضية للقضايا الفيزيائية الأرسطية.

الأستاذ فتحي التريكي

بدأ مفهوم جديد هو مفهوم المعقوليات ونحن الآن أمام

فكرة بدأت تزحف في مفاهيمنا العلمية والفلسفية فهناك اتفاق على نقد العقل الصارم الموحّد والدفاع عن التنوّع وعن انفتاح المعقولية إلا أن ذلك يضعنا أمام مسائليات عديدة وهي على النحو التالي :

فبالنسبة إلى مداخلة الأستاذ مطاع صفدي أسأل : أين تسير الحداثة البعدية أليس هذا وضعا هجينا ، ألا يجب البحث عن إمكانية للتوحيد والشمول ، ألم يدع «هابرماس» إلى قيام «كانط جديد» يوحدّد هذا النوع. إنه يقول : إذا لم يتوحد هذا التنوع فعلى الغرب السلام لأن الغرب قد تكوّن من وحدة العقل.

وأما بالنسبة إلى مداخلة الأستاذ «إرهاردت» أبدي هذه الملاحظة : ألسنا في هذا الزمان التكنولوجي بصدد القضاء على تنوع الثقافات وتعدّدها بما أنه يسحق بشكل أو بآخر حياتنا اليومية والخاصة. فالمفاوقة هي أننا ندعو إيديولوجيا إلى التنوّع والحال أن الزمن التكنولوجي يلغي هذا التنوع.

وأما بالنسبة إلى مداخلة الأستاذ الحلواني فقد كنت متفقا مع الذين يدعون إلى القطع مع النظرية التي تقرّ بالقطيعة الابستمولوجية التي ولدت كثيرا من المخاطر بخصوص التفكير الفلسفي في العلم فلا بد أن ننظر إلى تاريخ العلم بطريقة أخرى مثلما فعل «توماس كهون» . فالعلم الإغريقي لم يعد معجزة ماثلة أمامنا حتى نعرف كيف أنجبت «غاليلي » ومكنّته من خلق حداثة في العلم كما أن العلم العربي لم يكن مجرّد واسطة بين العلم الإغريقي والعلم الأروبي الحديث. لكن الاعتماد على التمشي الذي حدّده

«كهون» داخل تاريخ العلم، ألا يمكن أن يكون هذا أيضا منشأ لنموذج علمي جديد ليس بعيدا عن المشروع الباشلاري لأن كل ثورة علمية تتطلب مرحلة من التوقف.

الأستاذ فتحي الحضري

إن مصطلح الحداثة البعدية الوارد في مداخلة الأستاذ صفدي على صلة بالمشروع الهيدغري المبشر بعصر الاختلاف وبإمكانية زوال الأشكال الميتافيزيقية القائمة على ثنائية جوهر عرض - ذات/ موضوع ... هو في نهاية المطاف انفتاح على اللامعقول. أليس المشروع الهيدغري مشروعا شعريا يجد في الشعر المجال الوحيد الذي يتجاوز فيه العقل تعبيراته الميتافيزيقية.

أما بالنسبة إلى مداخلة الأستاذ الحلواني فهل يكفي أن يتخذ فكر ما صبغة أكسيومية حتى يصير علما. أليس العلم هو المعرفة الوحيدة التي تكون معاييرها (الخطأ - الصواب) صارمة كيف تكون السيمياء كنظام أكسيومي أو الفيزياء الأرسطية ذات الصبغة الانتربومورفية قادرة على الاستجابة لمعايير العلومية.

الأستاذ حافظ قويعة

الرأي عندي أن فكرة ما بعد الحداثة تمثّل خطورة في المجتمع العربي ولا يمكن استجلا بها نظرا لطبيعة هذا المجتمع الذي ما زال محافظا والذي يكون فيه الفاعل متخلفا عن الحداثة الكلاسيكية. يمكن أن تصبح الدعوة إلى ما بعد الحداثة دعوة إيديولوجية تسعى إلى تجاوز بعض الانساق الايديولوجية (الفكر الماركسي - الفكر القومي ...)

الأستاذ عبد الكريم الفراتي

لديّ بعض ملاحظات تتعلق بتاريخ العلم الفيزيائي بشكل خاص ، فتطور العلم لا يحدث إلا في مفاهيمه وليس في إطار فكرة الأكسمة والترييض (*Mathématisation*). فعلم الفلك مثلا استطاع أن يكتسب لنفسه العلمية من طرف الاغريق الذين أكدوا على فكرة المادة. ثقة إذن مسألة ترييض وأكسمة. وظهور مفاهيم متعاقبة (الزمان والمكان، المادة ، الطاقة ، الإعلامية ...).

الأستاذ محمد وقيدي

لا بد من تفكير داخل المنظومة العلمية لكي ندرك أن هناك تصوّرين للعلم أحدهما انقطاعي والثاني استمراري ولا يمكن إضفاء صفة الإطلاقية على التصورين. لقد مارس الأستاذ نوعا من التحليل النفسي على الباشلارية وتمكن من إبراز قيم العلم العربي الإسلامي وهذا مشروع كبير تندرج فيه محاولات وكتابات الأستاذ رشدي راشد. على أن مجاوزة الباشلارية مشروع ينجر بجهد علمي جماعي. والمسألة بالنسبة إلينا هي كيف يمكن تصوّر ابستمولوجيا عربية داخل ابستمولوجيا إنسانية ، كما أن العلاقة بين التفكير الباشلاري والتصور الأرسطي هي المسألة التي يجب أن نفكر فيها.

متدخل

هناك نقاط إيجابية أثارتها الندوة وخاصة ما تعلق بالعلم العربي وهو أمر يستدعي حسب نظري تخصيص ندوة لدراسة العلوم عند العرب.

وأما بشأن ما بعد الحداثة فانها توهمنا بزوال عصر الايديولوجيات والحال أن هذه الفكرة لا سند لها في الواقعين الغربي والعربي. ولا بد من تحديد هوية العقل الذي نبحث عنه هل هو عقل عقيدة أم هو عقل واقع ، كما أننا لسنا بحاجة إلى بعث كانط جديد بل يمكن الاعتماد على النموذج الالتوسيري فيما يتعلق بالربط بين النظرية والممارسة.

الأستاذ مصطفى كمال فرحات

إن مشروع ما بعد الحداثة يعدّ بابا من أبواب الممكنات فهو مشروع لم ينجز بعدُ. وما يسود اليوم يمكن تسميته بحداثة مغايرة لكن مبدأ النسبية باع الحداثة بامتياز فهل يمكن أن يكون مشروع ما بعد الحداثة مشروعا معرفيا بالمقارنة مع النسبية التي يقرّ بها العلم ، وماذا يمكن أن يمثل مشروع المعقوليات المتعدد إذا ما قارناه بلحظة ما بعد الحداثة.

الأستاذ سالم يفوت

هناك نقد للباشلارية باعتماد بنية الثورات العلمية «لتوماس كهون» وقد حاول المحاضر أن يوجد لحظات معرفية تشكّل معقوليات مختلفة وهذه اللحظات لا توجد في تباعد وليس الحاضر هو الذي يفسر الماضي بل توجد لحظات تقدّم نفسها على أنها تمثّل قواعد سوية وتفكير حقبة معيّنة ، لكن ما غاب عن الأستاذ المحاضر هو تحديد اللحظات النقدية المعاصرة التي تناولت بالنقد بعض المسائل العلمية المتداولة حاضرا (نقد ليفي شتراوس للانتروبولوجيا التقليدية) فلا بد من الربط بين المعرفة والسلطة.

ردود المحاضرين (ملخّص)

لا بد من وعي التعريف الذي قدّمه الرياضيون لمفهوم الأكسمة وهذا المفهوم غني وثري جدا في فلسفة العلم وهذا ما نجده عند ڤونزات (Gonseth) بالأخص. لكن عندما نتحدث عن عملية أكسمة العلم فنحن نتحدث عن بنية تقدم شامل لفرع معيّن من المعارف بواسطة تكوين حدوده الأولية ولبديهياته ولمسلماته ولتعريفه ولنظرياته التقنية ولتسلسل قضاياه. فالعلاقة بين الواقع وعملية الأكسمة متينة وليست هشة لأن المنظومات الإكسيومية إذا لم تكن في تواصل مع الحقيقة تغدو نظاما فارغا ولنأخذ مثلا «ڤرانجي» عندما يتحدث عن نظرية العلم الأرسطي نجده يتحدّث عن نسق «أكسيومي فيزيائي» ، كما أن «لوكازو فيتش» يتحدث عن أكسمة المنطق الأرسطي.

وفيما يتعلق بالعقلانية المضاعفة فان باشلار يتحدث عن هذه العقلانية التي تمتاز بكثرة بناها ولا تقبل أن تكون لها صفة أزلية. «فالعقلانيات الجهوية » تجيب عن هذا التنوع في المفاهيم لكن عندما نتحدث عن القطيعة الابستيمولوجية مع باشلار فإننا نتحدث عن هذا القطع مع العقلانية الأرسطية لكن لكي نتحدث عن العقل فإننا لا نتحدث عن كائن ثابت بل عن كائن دينامي يتغير باستمرار.

الزمان التاريخي
من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية

سالم يفوت
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
(الرباط)

يعد الوعي بتاريخية المعرفة البشرية ، أعظم اكتشاف حققه القرن الثامن عشر ، وهو وعي بدور الزمان بوصفه عاملا للتقدم والتطور ، وباعتباره عنصرا مكونا للتقدم ، مظهورا للصيرورة البشرية التي تنتظم مسارها غائية ما ، تجعلها تسير صعودا من الأدنى إلى الأعلى ، ومن البسيط الى المعقد (1).

وإذا كان العصر الوسيط ، اعتبر كل زمانية ابتعادا عن الأصل ، وانحرافا عن نموذج الكمال ، ورأى فيها نوعا من التردي والسقوط والتدني ، فإن القرن الثامن عشر ، سيرى فيها عنصرا مكونا للتقدم ، وسيعتبر مفكروه الحاضر ، حاضرهم ، فاصلا وصلة وصل ، في آن معا بين ماض متخلف

ومستقبل أفضل. ولقد قرأ مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر حاضرهم وماضيهم على هذا النحو. بدليل أن المؤرخ الألماني /كريستوف كيلر/ Ch. Keller (أو /كيلريوس/ Cellarius كما يقال) أدخل سنة 1675 ، ولأول مرة تقسيما جديدا ، ثلاثيا للتاريخ ، يتحدث فيه عن حقبة وسطى أو وسيطة Médiéval بين حقبتين أخريين : قديمة وحديثة. وإذا كان ما ميّز الأولى هو أنها أفرزت ما يسمى بـ«المعجزة اليونانية» ، وما يميز الثالثة ، هو أنها بعث وتجديد ، ونهضة وإحياء ، فإن ما ميز الثانية هو أنها كانت جمودا أو انحطاطا فكريا وحضاريا. فلا تأخذنا الدهشة إن لاحظنا ظهور مفاهيم جديدة ، لأول مرة ، كمفهوم التفاؤل سنة 1737 ، ومفهوم الحضارة الذي تحدد معناه سنة 1766 ، وأصبح مرادفا للتأنس والتحضر والصعود في مدارج المدينة. كما سينظر الغرب إلى نفسه وكأنه مطوق بأمانة نشر المدينة ومسؤولية إشاعة الحضارة في باقي أرجاء المعمورة التي لم تجد سبيلا إلى ذلك للخروج من الطبيعة إلى الثقافة (= الحضارة). وتلك كانت الصورة الأولى للاستشراق الذي رغم اصطباغه ، في تلك الفترة بصبغة حب الاستطلاع وامتزاجه بالرغبة في إثبات وحدة البشرية ووحدة مصيرها، انطبع بميل نحو فهم وتفسير سر تفاوت الشعوب والأجناس واختلافها وتباين درجاتها في سلم التحضر والتمدن (2).

ولسنا نبغي مما ذكرناه ، والوقوف عند هذه النقطة بالذات ، بل التأكيد على أن الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، على هذا النحو ، أفرز مفاهيم معينة وشحنها

بمضامين ومدلولات محددة تستند إلى فرضيات ثانوية تحولت إلى ركائز ، بدت وكأنها لا غنى عنها في كل كتابة تاريخية. أبرز تلك الفرضيات الاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة ، وأنه زمان واحد يستوعب كل الأحداث ، يستند إلى معقولية وغائية تلمهما نظرة فلسفية للتاريخ يمكن الرجوع بأصولها، لا الى النظرية الفلسفية الانوارية وحسب ، بل وإلى النظرة الفلسفية المسيحية للتاريخ التي تعتقد في وجود عظمة حقيقية في التاريخ ، يغدو معها هذا الأخير ملحمة مقدسة تبتدئ مع خلق الإنسان وتستمر في اتجاه المستقبل ، وفي اتجاه انفصال الخير عن الشر ، في لحظة حاسمة ، انفصالا نهائيا ، فالقديس /أوغسطين/ يعتبر ، في كتابه الفلسفي الديني الطوباوي مدينة الله ، التسلسل التاريخي ، تعبيرا عن صراع كوني بين قوى الخير والشر ، أي صراعا بين مدينة الله ومدينة الشيطان. وهو الاسم الذي اختاره للشاذين والضالين عن «جادة الصواب».

وليس من العسير إدراك أن فكرة التقدم لم تنشأ في القرن الثامن عشر ، وقبله ، على تربة مغايرة ، ورغم منحاها المعاكس للمسيحية ظاهريا. وكل ما تغير هو العناصر التي أريد لها أن تجسم الخير والشر. هذه ملاحظة تنطبق على فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر ، والتي نشأت ضمن إطار نظرية التقدم. ولا غرو إن لاحظنا أن أكثر الفلسفات الألمانية للتاريخ شهرة ، وهي فلسفة /هيغل/ (1770-1831) ، في رصدها لمراحل ظهور الوعي وانكشافه ،

وملاحقتها لمسار التاريخ بوصفه محكوما بالعقل ، تميل إلى تشبيه مدار هذا الأخير ، أي مدار الروح ، بمدار الشمس ، فإذا كان نور هذه الأخيرة يسير من الشرق إلى الغرب ، فإن ضوء العقل يتحرك في الاتجاه نفسه ، ذلك أن آسيا هي بداية مسار العقل ، أي البداية المطلقة للتاريخ ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ.

ورأي كهذا ، يجد سياقه ومسوغه في فلسفة غائية للتاريخ ، تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي استنادا إلى وجهة نظر عن مساره ككل ، تربط الأحداث برباط واحد ، وتميط اللثام عن خيط يثوي خلف كل الصور والأحداث.

ومع ذلك ، يظل القرن الثامن عشر متميزا بوصفه أفرز الوعي بتاريخية المعرفة البشرية وبدور الزمان كعامل تقدم وتطور ، وهو ما كرسه القرن التاسع عشر عندما شددت فلسفات التاريخ فيه على فكرتي المعقولية والغائية ، وجعلتهما تستقطبان كل الأسئلة المستبدة بالبحث التاريخي بمعناه الضيق ، أو بمفهومه الفلسفي والتأملي الأوسع.

لذا يذهب / جان هيبوليت / إلى أن فلسفة هيغل تتوج فلسفة القرن الثامن عشر وتكملها ، كما تدشن فلسفة القرن التاسع عشر وتفتح بابها على مصراعيه ، فهي تقع بين قرنين ، وتشكل حلقة الوصل بينهما .. وحكم كهذا ، يتأكد للمرء صوابه ، خصوصا ، حينما يقف وقفة تأمل من آراء هيغل في «التاريخ» و«العقل» ، وكذا «المعقولية» ، ويقارنها بمثيلاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر ، ولا سيما «فولتير» (3).

وليس غرضنا هنا بالذات الدخول في حيثيات هذا الرأي وتفاصيله ، بل التأكيد على أن الهيغلية تتويج لمسيرة الفلسفة التقليدية وبلورة ناضجة لإشكالياتها ، وهذا ما يبيح الكلام على منظور هيغلي يستند إلى مزاعم في أن يكون التأريخ علما شاملا ، وفي نظام التاريخ ، وفي إمكان اتخاذه موضوع نظرية تنتظم غنى الأحداث وكثافتها في خيط منطقي تتاح لها فيه الفرصة كي تتكلم وتبحث لنفسها عن مكانها المشروع والتاريخي داخل تسلسل الأحداث وتعاقب العصور.. فالنقد الذي أصاب المفاهيم المؤسسة للوعي التاريخي ، والمراجعة التي أصابت التاريخ بعدما تحلى بصفة علم اجتماعي هما في الحقيقة نقد ومراجعة لذلك المنظور، كما أن التعارض الذي خلقته الفلسفة المعاصرة بين البحث التاريخي و«الأصيل» بمعناه النتشوي ، والانشغال التاريخي الميتافيزيقي بالدلالات والغائيات وألوان المعقولية ، هو في حقيقته معارضة لذلك المنظور.

بروديل وأولية المكان

من بين المفكرين المعاصرين الذين ركزوا اهتمامهم على القضايا المتعلقة بوتيرة الزمان التاريخي وإيقاعاته في ارتباطها بالشروط النوعية والبنيوية ، المؤرخ الفرنسي /فرنان بروديل/ (1900–1985) الذي جعل من الزمان مجرد بعد من أبعاد المكان. وبذلك تجاوز التأريخ التقليدي وحوله الى جغرافية وعلم اجتماع واقتصاد ، أي إلى علم معقد يتركب من فروع معرفية متداخلة. فالتاريخ في تصوره ، ليس مجرد تاريخ اقتصادي واجتماعي ، بل هو هذا وذلك ،

وشيء آخر غيرهما : إنه كذلك جغرافي وسكاني وثقافي وسياسي وديني وعسكري وهلم جرا ... صحيح أن «بروديل» يعتبر الاقتصاد علما استثنائيا ، قدم عددا كبيرا من النظريات إلى حد أنه يزودنا بشبكة من القواعد التي تسهل استخدامها ، لكنه يصر ، في الوقت ذاته ، على أن علم الاقتصاد كما يستفيد منه ، ليس علما موضوعه الاقتصاد العالمي ، أي السوق العالمية ، بل هو اقتصاد - عالم ما بعينه، أي الاقتصاد ضمن تشكيلة بعينها كالبحر المتوسط ، وهو ما فعله في كتابه الشهير البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني والذي صدر سنة 1949.

يحتل الاقتصاد - العالم ، حيزا جغرافيا بعينه ، وله حدود تفسره ، تتنوع ، وإن ببطء ما. ويؤمن بروديل بأن العالم كان في مجموعة ، قبل أن يعرفه إنسان أوروبا بمدة طويلة ، ومنذ العصر الوسيط ، إن لم نقل منذ العصور القديمة ، منقسما إلى عوالم أو مناطق اقتصادية ، تتفاوت درجة تمركزها ، كما تتفاوت من حيث تماسكها ، أي أنه كان منقسما الى عدة عوالم - اقتصادية متعايشة (4).

انطلاقا من ذلك ، وعن السؤال المألوف : هل للتاريخ معنى ؟ يعبر بروديل عن إيمانه ، أساسا ، بتقدم الناس ، بالذكاء وبالأخلاق ، لكن التاريخ يسير قدما مثل المسيرات الإسبانية : كلما خطونا خطوتين إلى الأمام ، خطونا خطوة أو خطوتين إلى الوراء .. وكلما بلغ تقدم ما تمامه ، طرح مشاكل جديدة. إن ازدهار الحياة المادية ، مثلا ، يرافقه تصاعد الجريمة. وهناك فوق ذلك ، المعنى والمعنى المضاد. وكلاهما

ينتميان إلى «البينات الدينامية» للتاريخ. ليس هناك الإله وحده ، ثمة الشيطان أيضا (5).

« إن التاريخ هو مجموع التواريخ الممكنة ، أي مجموعة من المهن ووجهات النظر المنتمية إلى الأمس واليوم والغد. إن الخطأ الوحيد ، في رأيي ، يكمن في اختيارنا لأحد هذه التواريخ دون سواه. وكان هذا ، وقد يكون ، هو الخطأ التاريخاني. وإنا لنعلم أنه لن يكون من اليسير إقناع المؤرخين بذلك ، بل ، وأقل منهم ، العلوم الاجتماعية المتشبثة بإعادتنا إلى التاريخ ، كما كان بالأمس ، وسيلزمنا كثيرا من الوقت والجهد حتى يتم قبول هذه التغييرات والتجديدات ، حتى الاسم القديم للتاريخ» (6).

يتمحور الأفق التاريخي عند بروديل حول موضوعة الحضارة ، ويمكن اعتبار الهاجس المحرك لمجموع أعماله ، هو الرغبة في فهم ما هو تاريخي فهما شموليا ، أو بعبارة أفضل ، محاولة تعميم المنهج التاريخي تعميما غايته جعل الحضارة موضوع التاريخ ، وجعل منهجه يقوم على بناء ذلك الموضوع. وتعني الحضارة ، في سياق منهج بروديل الجديد ، مجموعة تاريخية يشملها نمط واحد من الحياة المادية والروحية. والسمة الأولى للحضارة ، هي أنها حقيقة واقعية ذات مدة مفرطة في الطول. وسمتها الثانية هي أنها مرتبطة أوثق الارتباط بمكانها الجغرافي.

تغدو الحضارة ، من هذا الجانب ، محددة ومشروطة بمكانها ، كما يغدو زمانها التاريخي محددا بالمكان وتابعا له. لكنها ، وفي الوقت ذاته ، من حيث هي حقيقة واقعية مدتها

مفرطة في الطول ، تحدد الأحداث ذات الفترات القصيرة المدة. فهي بمثابة الوسيط الجغرافي - التاريخي الذي يطبع بطابعه الأحداث التي تجري داخله.

فالحضارة هي محطة التاريخ وموضوعه ؛ إنها قطب الرحى في تفسيره ، ما دام المؤرخ قادرا على أن يفسر من خلالها الأحداث ذات الفترات القصيرة المدة. وعليه فإن زمان الحضارة ، زمان متوسط ، باعتباره حصيلة وجماع مدة موغلة في الطول ، وأخرى مفرطة في القصر.

يتحدث بروديل ، أحيانا ، عن «جدل التاريخ» ، ويعني به : تفاعل مستويات ثلاثة داخل التاريخ ؛ هي : المستوى الجغرافي والاجتماعي والفردي. يقول : « انتهى بنا الأمر إلى تفكيك التاريخ الى مستويات متداخلة (...) فميزنا داخل الزمان التاريخي ، بين زمان جغرافي ، وزمان اجتماعي ، وزمان فردي (...). وهو تمييز مدرسي تبسطي محض ، يصلح للعرض والتوضيح. وهذا ما يسمح لي بأن لا أتردد فبي السعي والتردد بينها » (7).

يعتبر هذا المفهوم للزمان التاريخي ، ثورة حقيقية على أنصار التأريخ التقليدي الذين ينظرون للزمان التاريخي على أنه ديمومة رتيبة متجانسة الايقاع ووحيدة الاتجاه.

إن ما يؤكد عليه بروديل ، هو أن التاريخ متعدد الاتجاهات ولا يسير دوما إلى الأمام ، بل يتراجع كذلك. « إن التاريخ جدل المدة : بفضله يكون دراسة لما هو اجتماعي ، أي لكل ما يمت بصلة للمجتمع ، دراسة للماضي ، وكذا للحاضر ،

باعتبار الماضي والحاضر لا ينفصلان » (8).

إن جدل الفترات أو المدد الثلاث (جدل المستويات الثلاثة للواقعة التاريخية) هو ما يهم المؤرخ بالدرجة الأولى. ويحيل لفظ «الجدل» والمستخدم ها هنا على سبيل المجاز والاستعادة، إلى نمط تركيب يعكس تداخل الفترات أو المدد الثلاث وتفاعلها فيما بينها. والحقيقة أن بروديل لم يحدد بصراحة العلاقة بينها ، إلا أن اغراءها الفلسفي كصورة ، هو ما جعله يستثمرها بدون أن يشعر بحاجة ما إلى تدقيقها. فهو ما ينفك يتحدث عن «تمازج» الفترة الطويلة المدة ، والظرفية ، والحدث ، وتشابكها. وما يفتأ يشبه ارتباطها بالطيف الضوئي المتداخل الألوان (9).

وتأرجح بروديل بين هذه الاستعارات ، يكشف عن طبيعة القضية النظرية التي يطرحها وجود مستويات ثلاثة من الأزمنة وطبيعة العلاقات القائمة بينها. إنها وجوه تاريخية للزمان الواقعي المختبر والمعيش : زمان الوسط الجغرافي ، وزمان المجتمع .، وزمان الحياة اليومية. فالزمان التاريخي هو هذا الزمان الاختباري المطلق وقد انطبع بطابع النسبية. فهو يفرز تواريخ نوعية متنوعة ومتباينة (10). إنه الزمان نفسه ، إلا أنه يتخذ ، تارة ، صورة زمان بطئ شبه ساكن ، وأخرى ، صورة زمان وجيز ، وطورا صورة زمان مفرط في القدم ... وهذا ما تعنيه عبارة زمان مطلق انطبع بطابع النسبية والتعدد. فهو زمان تدخله النسبية من باب أنه ينقلب إلى مدد أو فترات تاريخية ، لكنها مدد أو

فترات ، لا تمثل للعيان في صورة وقائع معطاة سلفا ، بل إن الخطاب التاريخي خطاب المؤرخ ، هو الذي ينشئها كذلك. وهذا ما يعنيه قول بروديل ، آنفا ، بأن التمييز الذي يقيمه بين الأزمنة أو المدد التاريخية ، مدرسي تبسيطي توحي به ضروريات العرض والبحث. وعليه ، فإن الزمان التاريخي ، في حد ذاته ، بسيط وغير مركب. إنه الزمان المعيش المدرك. وإذا كان بروديل لم يحاول الدخول في متاهات الأسئلة النظرية والفلسفية لتحديد طبيعة العلائق الرابطة بين المستويات الثلاثة ، فلأنه كان يعتبر ذلك مشكلا لا يجب أن يطرح ، ما دام التمييز من عمل المؤرخ. فداخل الممارسة النظرية التاريخية ، وعن طريق الخطاب التاريخي ، يتم عزل المدد وفرزها حسب صيغ مختلفة ، ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن بساطة الزمان الاختباري المدرك ، تعصمه من أن يكون مركبا من مدد وفترات ، أي من زمانيات تخص كل واحدة منها مستوى بعينه من مستويات الواقع التاريخي ». فالمدة هي زمان مستوي من مستويات « الواقعة التاريخية » والخطاب هو الذي يتكفل بضبط لعبة الزمان الواحد والأمنة المتعددة ، أي لعبة البسيط والمركب. وهو ما يسمح بكتابة تواريخ عديدة للتاريخ نفسه (11).

إذا كان الخطاب يفكك الزمان الواحد إلى أزمنة متعددة ، وبحسب صيغ متفاوتة ومختلفة ، فمعنى ذلك أن البحث التاريخي مضطرٌ إلى أن ينصب ، أساسا ، على وقائع تاريخية مختلفة ، هي : الوسط الجغرافي ، والاقتصادي ، والمجتمعي ، والحدثي. وبذلك يسير الخطاب التاريخي من

البنية إلى الأحداث، أي أنه ينطلق من جانب محدد من الواقع (أي من جانب معين من الزمان) ليبلغ جانبا آخر (أو جانبا آخر للزمان). ثمة إمكانية لكتابة ثلاثة تواريخ ثانوية أو فرعية تصب كلها في ذات التاريخ الأصلي «الكلي» أو «الشامل» : أولها تاريخ جغرافي (يهم بدراسة الطبيعة أو المكان كتاريخ) ؛ ثانيها ، تاريخ ظرفي اجتماعي (يهتم بدراسة المجتمع والحضارة) ؛ ثالثها ، تاريخ حدثي (سياسي). ولا يعني هذا الأخير عودة مقنعة إلى المنهج التاريخي القديم، بل التأكيد على أن ثمة شروطا تحدد الحدث نفسه وتسمح بإمكانه.

ما الذي يسمح بهذا التمييز بين «تواريخ» ثلاثة ؟ إن ما يسمح بذلك هو مستويات الزمان ونسبيتها. ويمكن القول إن كتاب البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني ينجز تأريخا متعددا ، لكنه واحد. متعدد لكنه واحد ، لأن حركته تسير من البنية ، أي من شروط الامكان إلى الحدث.

تعني «البنية» في منظور بروديل ذلك الثبات الذي يطبع مدة ما تتخذ شكل فترة طويلة الأمد. إنها الوسط ، أي الجغرافية من زاوية النظر التاريخية : الجغرافية كعلم مساعد للتاريخ ، كفرع معرفي تاريخي ، يكشف الغطاء عن البنيات. يتم استخلاص البينات من الماضي عن طريق فرع معرفي صنو للتاريخ. التفكير في البنية ، يعني خلق معرفة، ويعني أيضا توحيد التاريخ والجغرافية والمزج بينهما عن طريق «خلق جغرافية بشرية استرجاعية حقيقية. فذاك هو الهدف الذي يطمح إليه ، في اعتقادنا ، كتابنا هذا ، البحر

الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي...، بل ذاك هو الدافع الحقيقي إلى تأليفه : الرغبة في تكريس تضافر علمين اجتماعيين هما التاريخ والجغرافيا ، اللذين لم يعد ثمة داع للإبقاء عليهما منفصلين (12).

ويتبين من كتابات بروديل ، وخصوصا منها كتاب البحر الأبيض المتوسط ... أن الزمان التاريخي يغدو كذلك ، بفضل الخطاب وعن طريقه. خصوصا وأن التأريخ خطاب في التاريخ. زمان التاريخ زمان ينشئه الخطاب شكلا ومضمونا : شكلا ما دام الزمان التاريخي يتجلى في ثلاث مدد تاريخية خطابية. ومضمونا ما دام الخطاب التاريخي تحليلا وعرضا لمعرفة تزودنا بها تلك المدد أو الفترات الثلاث ، أي معرفة تاريخية بحسب زمان الممارسات التي أنتجتها الفروع المعرفية حتى الآن ، في استقلال عن الصورة المعتادة والمألوفة للزمان.

التاريخ البنيوي ، في منظور بروديل لم شتات أصناف المعرفة عن طريق المعالجة الزمانية لموضوعاتها ، وهو تكامل يحقق أغراضه باتخاذ موضوعة الحضارة أفقا للبحث والدراسة. وفي هذا الصدد ، يحرص بروديل على إبراز الفروق الدقيقة بين الحضارة والمجتمع. موضحا أنه « في المستوى الزماني ، تشمل الحضارة أمكنة وفضاءات زمانية أوسع بكثير من أي واقع اجتماعي معطى. كما أنها أبطأ تحولا من المجتمعات التي تضمها أو تلك التي تظهر في حضنها » (13).

يعكس القول بالزمان المتفارق ، أو الزمان البنيوي ،

انقلابا منهجيا في طريقة العرض ، كما يعكس ثورة على ما درج عليه الاعتقاد من أن لا تاريخ إلا بالوثائق وحدها ، ولا تاريخ إلا للواقائع والأحداث التاريخية (14).

وبذلك يفسح بروديل المجال أمام مكبوت المؤرخين أو ما ظل مكبوتا على يدهم : صمت المكان ، مكان الحضارات ، ليتخذه أفقا للبحث التاريخي وموضوعا لعلم التاريخ ، ويحوله إلى تاريخ صامت ولامرئي. يعود فضل بروديل إلى أنه وسع حقل التاريخ ليشمل الزمانية ، زمانية المكان ، أو على الأصح ، زمانيات الأمكنة والفضاءات الحضارية.

وإذا كمان الزمان البنيوي زمانا نوعيا متفارقا ، فلأن المدد الثلاث التي يعرضها الخطاب التاريخي ، هي في مبدئها، فضاءات أو أمكنة تسلسل زمني ، وإلا لما أدركنا لم تكون متباينة ومتضايقة. ولكل تسلسل زماني مرجعيته وسنده ، بدونه يستحيل تصور الاختلاف بين المدد. الزمان هنا يحمل على وقائع مختلفة وحسب وجه ظهوره وتجليه. ويعني هذا أن الخطاب التاريخي لا يعرض تسلسلات أو أحداثا متسلسلة في الزمان ، بل ينشيء أنظمة الزمان (15).

موت «الانسان-التاريخي» : لوروا لادوري

يثور بروديل على التأريخ التقليدي الذي عودنا على الاهتمام أكثر بالأحداث ، وبتسلسها الزماني بوصفها أحداثا نابعة من إرادات واعية ، وهي إرادة مخططيها ، سواء كانوا أبطالا أو رجالات دولة. فكأن غاية المؤرخ هي الوقوف على مغامرات الرجال العظام وإيراد سيرهم الذاتية ، وكأن ذلك

هو الذي يصنع التاريخ ويفسره ، ويؤكد بروديل أن الحدث في حد ذاته غير قابل للفهم ، وما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار ، السياسي - المجتمعي والجغرافي ، فإنه يظل عاجزا عن الوقوف على معناه الحقيقي.

إنه التاريخ السردي الذي يحايثه فلسفة عفوية ما للتاريخ ، سمتها الغائية ، فاعتبار أن الحدث يكتسب معنى مغلوطا بطبيعة الحال ، داخل السرد ، وحسب موقعه داخل التسلسل الزماني للأحداث. وما دامت الأمور بخواتمها وغاياتها ، كما يقال أي بمآلها ومقاصدها ، فإن قيمة الحدث تقدر بمقدار مساهمته في بلورة تلك الغايات (16).

لم ينفرد بروديل بالثورة على التاريخ التقليدي ، فقد انخرط فيها كذلك أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين ، إنه /لوروا لا دوري/ حامل شعار «تاريخ بدون إنسان» (17).

وهو شعار يعني ، ضرورة ، تصفية الحساب مع «النزعة الميالة إلى جعل الإنسان مركز البحث التاريخي، التي تحصر ميدان التأريخ في التأريخ للإنسان فقط Anthropocentrisme» لا غرو إن لاحظنا أن الخيط الرابط والموجه لفصول كتابه الشهير ميدان المؤرخ هو الرغبة في التأكيد على ضرورة النظر إلى الوقائع الاجتماعية كأشياء والنظر إلى الإنسان ضمن محيط جغرافي - تاريخي يأخذ بعين الاعتبار تاريخ المناخ والتقلبات الطبيعية. ليس الإنسان محور التاريخ ولا مركزه ، وليس التاريخي معلقا به ، ما دام لا ينحصر في

الإنسان وخبرته للأحداث ومعايشته لها.

وعلى عكس رأي /مارك بلوخ/ (18) الذي يعتبر مهنة المؤرخ تكمن في جعل الإنسان مركز البحث و«افتراس اللحوم الآدمية» ، كتب لوروا لادوري مناقضا : «من الأنسب إذن ، إن لم نقل معارضة تفكير «مارك بلوخ» ، فعلى الأقل ، ملء ثغراته. ذلك أن حصر مهنة المؤرخ في دراسة تاريخ البشرية ، دون غيرها ، فيه بتر وتشويه لها كمهنة. إن المؤرخ شخص يهتم بالزمان والوثائق ، شخص كل همه متجه نحو التوثيق والتسلسل الزماني للأحداث في آن معا (...) لكن في مقدوره أن يوجه اهتمامه ، في بعض الحالات ، إلى الطبيعة ذاتها بوصفها طبيعة ؛ وفي مستطاعه أن يكشف لنا، بفضل المناهج التوثيقية التي لا بديل عنها ، عن الزمان الخاص بالطبيعة؛ وعن إيقاع تقلباتها المناخية الحديثة العهد » (19).

يتحدد موضوع تاريخ المناخ ، إذن ، في إضفاء صفة الموضوعية على زمان الطبيعة ، وفي إبعاد الإنسان عن مركز صدارة الصيرورة (20).

إن المدلول العميق لتاريخ المناخ ، هو أنه بإضافة صفة الموضوعية على الفترة الطويلة ، يتغلغل الزمان في الطبيعة، فتغدو طبيعة تاريخية. لا يتعلق الأمر بتاريخ الطبيعة ، بل بإظهار كيف أن الطبيعة زمان. يتعلق الأمر بتاريخ طبيعي. لكنه تاريخ طبيعي يفضي إلى التاريخ البشري. بهذا المعنى يرتبط تاريخ المناخ بالتقليد المتعارف ، والذي يجعل الإنسان محور التاريخ. لكن الانتقال من «الطبيعي» إلى «البشري»

ليس انتقالا من الطبيعة إلى التاريخ ، ما دام هذا الأخير يوجد داخل الطبيعة ذاتها. فتاريخ المناخ هو تاريخ الإنسان. لكن ليس الإنسان بوصفه نقيضا للطبيعة ، بل الإنسان الطبيعي المندمج بها.

بتأكيد لوروا لادوري على أن «الطبيعة» تاريخ ، وأنها ليست صيرورة فارغة جوهرها التكرار ، تكرار المتطابق وإعادة إنتاجه ، بل إنها تاريخ المختلف ، حاول أن يبرز أن التاريخ طبيعي. الصيرورة الإنسانية فترة أو مدة تاريخية محددة بأخرى أكثر طولا وأبعد غورا ؛ ليست الصيرورة هي كل التاريخ ، بل التاريخ هنا ، هو تلاقي مدتين : إحداهما طبيعية والثانية إنسانية. ولكل مدة من المدتين أداة قياس تلائم مستواها ونوعيتها (21).

من المتصل إلى المنفصل : ميشيل فوكو

في مدخل كتابه حفريات المعرفة ، يلاحظ فوكو أن الأدوات الجديدة التي صارت بيد المؤرخين ، مكنتهم من أن يتبينوا ، داخل حقل التاريخ ، طبقات رسوبية متباينة. فحلّت مكان التعقبات الخطية ، التي كانت تشكل كموضوع البحث التاريخي ، عمليات سبر الأغوار ، بدءا من الحركية التي تطبع السياسة حتى التباطو الذي يمييز الحضارة المادية ، وتعددت مستويات التحليل ، وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة ... وارتسمت خلف التاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات ، وتواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها ، وتواريخ بطيئة الحركة ، كتاريخ الطرق

البحرية وتاريخ القمح وتاريخ الجفاف... وهكذا أخلت الأسئلة التقليدية التي كان التحليل التاريخي يطرحها (نحو ما الرابطة التي تجمع بين أحداث مشتتة ؟ كيف نوحد بينهما تسلسلا ضروريا ؟ ما الاتصال الذي يسري فيها ... ؟) السبيل لتساؤلات من نوع جديد : ما المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر ؟ ما أنواع السلاسل التي تجب إقامتها؟ ما مقاييس التحقيب التي يلزم اتخاذها إزاء كل واحدة منها ؟ ما منظومة العلاقات التي ينبغي إثباتها بين هذه السلسلة وتلك ؟ وداخل أي جدول زماني رحب يمكننا أن نعيّن مجموعات متمايزة من الأحداث ؟

إنه وفي الوقت ذات ، وفي التأريخ للأفكار ، تحول الاهتمام عكس ما كان قائما ، من الوحدات المتسعة التي كانت توصف «كعصور» و «قرون» صوب ظواهر الانفصال. فوراء الاتصالات الكبرى للفكر ، ووراء التجليات العظمى والمتجانسة لروح أو لعقلية جماعية ، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم متمسك بأن يوجد وأن يكتمل منذ بدايته... ينكب البحث حاليا على رصد عواقب الانقطاعات ، تلك التقطاعات التي تتباين تباينا كبيرا ، فيما يخص صفتها وطبيعتها.

ويستشهد ، في هذا المضمار ، بأعمال /ج. كانغيليم/ التي تبين أن تاريخ مفهوم ما ، لا ينحصر في إرهافه التدريجي وتقدمه في اتجاه الدقة والضبط ، وسعيه المتزايد نحو المعقولية وارتقائه نحو التجريد ، بل هو تاريخ مختلف

حقول تكوينه وصلاحيته ، تاريخ قواعد استخداماته المتتالية وميادينه النظرية المتعددة التي تواصل فيها بناؤه واكتمل...

كان التاريخ ، في ثوبه التقليدي ، يسعى إلى أن يجعل من الانفصال كارثة يجب التغلب عليها بطمسها كي يحل محلها اتصال لا يعكر استمراره وصفوه أي شيء. كان الانفصال يعتبر معطى ، لكنه غير قابل لأن يفكر فيه ؛ إنه يظهر في صورة أحداث مبعثرة ، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية إلغائه ومحوه وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث. أما الانفصال ، فقد كان علامة التشتت الزماني ، الذي كانت تلقي على عاتق المؤرخ تبعات حذفه من التاريخ. «لكنه غدا اليوم أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي » (23).

يلعب مفهوم الانفصال ، في البحث التاريخي الجديد ، حسب فوكو ، دورا ثلاثيا : فهو أولا ، مبتغى المؤرخ وضالته ، ولم يعد شيئا تفرضه عليه ، وبالرغم منه ، المادة التي يدرسها ، أي أن المؤرخ يميز ، على سبيل الافتراض المنهجي، بين المستويات الممكنة للتحليل ، والمناهج الخاصة بكل واحدة منها ، والتحقيب الذي يلائمها. الانفصال . كذلك ، حاصل وصف وتحرّ يقوم به المؤرخ ، ولم يعد شيئا على التحليل التاريخي أن يقصيه ويلغيه. ذلك أن ما يسعى إليه هذا الأخير ، هو كشف حدود حركة من حركات التطور ، ونقطة انعراج منحنى من منحنيات ، وانعكاس حركة منتظمة ... إنه أيضا مفهوم ما يفتأ عمل المؤرخ يحدده ، بدل أن يضرب

عنه صفحا ويعتبره مجرد بياض متجانس. ويعني التحديد معنا أن المؤرخ يمنح للانفصال صورته ووظيفته النوعية حسب الميدان والمستوى اللذين يعينهما له : فلسنا نتحدث عن الانفصال ذاته عندما نصف عتبة ابيستمولوجية ، وتقهقر منحنى السكان ، أو نصف قيام تقنية مكان أخرى.

ثمة مفارقة تطبع مفهوم الانفصال : فهو أداة البحث ، وفي ذات الوقت موضوعه ؛ يعين حدود الحقل الذي يتولد فيه، ويسمح بتعيين أوجه تمايز الميادين وتفردها بخصوصيات لا سبيل إلى تحديدها إلا بفضل المقارنة بينها ، ولأنه في نهاية الأمر ، ليس مجرد مفهوم قائم وحاضر في خطاب المؤرخ ، بل يفترضه وينطلق ضمنيا من أنه قائم «إن إحدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد ، هي بلا شك ، هذا التحول الذي أصاب مفهوم الانفصال : أي انتقاله من عائق ليصبح ممارسة مرغوبة ، واندماجه في الخطاب التاريخي ، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي إلغاؤه ، بل أصبح يلعب دور مفهوم إجرائي يوظف ، لذا تبدلت ملامحه ولم يعد عيبا يقلل من قيمة القراءة التاريخية ، بل أضحى عنصرا إيجابيا يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيته » (23).

لا يتعلق الأمر ، بالنسبة لفوكو ، باستخدام مقولات الكليات الثقافية ، سواء كانت رؤى العالم ، أو أنماطا نموذجية ، أو الروح المميزة لبعض الحقب ، قصد أن يفرض على التاريخ ، ورغما عنه أشكال التحليل البنيوي. فالسلاسل التي توصف والحدود التي تعين والمقارنات أو

الترابطات التي تعقد «لا تستند إلى فلسفات التاريخ القديمة ، بل هدفها هو أن تطرح للبحث ثانية ، الغائيات ، وأن تجمع الأحداث في كليات وتضعها موضع السؤال » (24).

يتعلق الأمر بتحديد منهج في التحليل التاريخي متحرر من «الفكرة الانتروبولوجية» ، أي من فكرة جعل الإنسان مركز التاريخ وصانعه ؛ أي تحديد منهج تحليل خالص من كل شائبة انتروبولوجية.

لا تسعى حفريات المعرفة إلى إبراز ما فكر فيه البشر وما أرادوه أو شعروا به أو رغبوا فيه ، لحظة كانوا يصوغون خطابهم ؛ لا تبغي كشف الغطاء عن تلك النواة الشاردة حيث يبدو تماثل المؤلف وأثره ، وتطابقهما ، وحيث يظل الفكر أقرب من ذاته ، لم يمسس صورته بعد أي تغير أو حيث لم تنشر اللغة في تبعثر فضاء الخطاب وتعاقبه ؛ بعبارة أفضل، لا تحاول حفريات المعرفة ترديد ما قيل من خلال التعمق في ماهيته وهويته ، كما لا تدعي أنها سترضى لنفسها ، وبكل تواضع ، أن تكون مجرد قراءة تسمح باستعادة النور البعيد ، وتعمل على عودة نور الأصل. إن حفريات المعرفة ، ليست شيئا أكثر من كتابة ثانية : أي أنها تحويل منظم لما كتب لا يتعدى الشكل البراني ، فهي ليست عودة أو رجوعا إلى سر الأصل ذاته ، بل إنها وصف منظم لخطاب يصبح موضوعا للوصف.

إذا لم تكن حفريات المعرفة بحثا انتروبولوجيا للإبداع، يربط هذا الأخير بالإنسان ، فذلك يعني أنها تسعى إلى تحديد

أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الاثار الفردية وتوجهها ، أحيانا ، توجيها كليا ، بحيث لا ينجو من هيمنتها شيء ، لذا فالإلحاح على دور الذات المبدعة ، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته ، أمر لا تقر عليه حفريات المعرفة. إنها تعني بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبا أثريا. فهي ليست مبحثا تأويليا ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف «خطاب أخر» يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر ، فهي ليست مبحثا مجازيا. لا تسعى إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط الخطابات ، ربطا اتصاليا ، بما يسبقها ، وبما يحيط بها ، وبما يلحقها. إنها لا تترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطابات أو حدوثها ، بالصورة التي هي عليها ، ولا حتى اللحظة التي تفقد فيها متانة خلقتها ، وتفقد من جراء ذلك ماهيتها ، بل ينحصر المشكل بالنسبة لها ، في تحديد الخطابات في خصوصيتها ؛ وإبراز كيف أن القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات لا يمكن إرجاعها الى شيء آخر ؛ بل ينحصر في تتبع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها البرانية، بغية الإحاطة بها بكيفية أفضل. فحفريات المعرفة لا تسير ببطء وبتقدم حثيث متتبعة الانتقال الذي يتم من اللاعلم الى العلم ، أي من الحقل المبهم للرأي الى خصوصية المنظومة هدفها البحث في الآراء ، صحيحها وفاسدها ، بل غايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه.

تلك هي الاختلافات الرئيسية بين التحليل الحفري

وتاريخ الأفكار الذي عوّدنا على أن يتناول البدايات والنهايات ، ويهتم بوصف ألوان الاتصال المبهمة ، وألوان العودة وإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ (25).

خاتمة : من التاريخ الى الجنيالوجيا

عارضنا التصور الهيغلي للتاريخ والزمان التاريخي بنماذج نوعية تعكس التحول الذي أصاب هذين المفهومين نتيجة المراجعات المنهجية الهامة لمزاعم التأريخ في أن يكون علما شاملا وللاعتقاد في نظام التاريخ ، وفي إمكان اتخاذه موضوع نظرية تنتظم غنى الأحداث وكثافتها في خيط منطقي تتاح لها فيه الفرصة كي تتكلم وتبحث لنفسها عن مكانها المشروع والتاريخي داخل تسلسل الأحداث وتعاقب العصور. ولعل ما يبرز نعتنا لذلك المنظور بأنه هيغلي ، اعتباران :

أولهما أن الهيغلية تتويج لمسيرة الفلسفة التقليدية وبلورة ناضجة لإشكالياتها.

ثانيهما أنها تتبنى من الزمان والتاريخ مواقف غير بعيدة عن المفاهيم العادية ، مفاهيم الحس المشترك (26). إن كون الفكر يقع في الزمان ، وتاريخه يقع داخل الزمان ، أمر يلمسه المرء في المنطق الهيغلي نفسه ، ويكفيه لذلك أن يلاحظ أن المنطقي والزماني لم يفترقا قط في الفلسفة الهيغلية. ولم يتميزا قط ؛ خصوصا وأن التجربة الإنسانية ، تجربة الانتقال من الحس إلى الاستدلال ، لا تقوم دون الزمان. كما أن التتابع ، يمثل في مجموعه بما ينطوي عليه من

مراحل استدلالية ، الانقضاء الزماني أو الانطلاق الزماني. فالاستدلال انتقال زماني في نظر هيغل ، والعبور المنطقي والزماني يتلازمان كطابع مميز للتجربة الاستدلالية. ولا يلبث هذا النظام أن يحصل بذلك على معنى جديد. ولا بد من أن تفترض كل مرحلة من مراحل التتابع ، وما يليها من مراحل ؛ كما أن التابع لا يكون موضع تجربة قط ، كأنه يؤدي تماما الى حذف السابق ، أو بوصفه إلغاء تاما لما سبقه. لذا فليس هذا التتابع زمانيا فحسب ، بل هو منطقي أيضا.

يتعلق الأمر بزمانية منطقية. وهذا ما خوّل لفيلسوف معروف هو /دريدا/ ، بعد /هيدغر/ ، أن يجزم أن التصور الهيغلي للزمان مستقى من فلسفة أرسطو وفيزيائه اللتين هما فلسفة وفيزياء الحس المشترك (27).

يضاف إلى هذا أن المنطق نفسه لدى هيغل ، ثمرة خبرة وتجربة قوامها التاريخ. فالمنطق هو التاريخ من حيث انتقاله داخل أحداث الواقع المتتالية المتطورة في تجربة الإنسان كلحظات عابرة منقضية أو كاستدلالات تنتهي بانتهاء وقتها. لذا فإن صورة الجدل كموضوع ونقيضه وتركيبهما هو الزمان، وألزمان هو الصيرورة مدركة حسيا من خلال الاختلافات الجارية بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجري فيها (28). لذا لم يتمالك هيغل نفسه من الإعلان أن أبعاد الزمان ثلاثة هي الحاضر والمستقبل والماضي ، وأنها تشكل مجتمعة فيما بينها الصيرورة بوصفها اختلافا وتباينا للوجود في انتقاله الى

العدم أو في انتقال هذا الأخير إلى الوجود. والآن هو اختفاء تلك الاختلافات وغيابها في برهة وجيزة تدعى الحاضر. وللآن في اعتقاده فضل المباشرة باعتباره يتحدد بالإيجاب والمثول ، أما الماقبل والمابعد ، فليسا مالكين أو حاضرين مباشرة (29).

هذا المفهوم التقليدي الذي يدرك الزمان انطلاقا من الآن ومن المثول والحضور ، يقود بالضرورة الى إفساح مكانة حقيقية وواقعية للآن ومكانة عاطفية للبعدين الآخرين : الماضي والمستقبل ، ما داما يظلان بعدين انفعاليين ذاتيين يجدان مكانتهما في الذاكرة والأمل. وهو ما انتبه إليه هيدغر في الوجود والزمان حينما أوضح أن «الزمانية شرط التاريخية بوصفها نوعا من الوجود الزماني للدازاين نفسه بصرف النظر عن مسألة معرفة ما إذا كان موجودا «في الزمان» وكيف يكون وجوده ذاك فيه. هذا التحديد شرط سابق لما يطلق عليه تاريخ. تعني التاريخية تعيين الوجود الذي هو «مغامرة» الدازاين بوصفه مغامرة. وهذه الأخيرة هي العماد الضروري ليكون تاريخ العالم ممكنا وليكون الانتماء التاريخي الأصيل الى تاريخ العالم ممكنا كذلك » (30).

الدازاين ، هو في كل حين ، في وجوده اللحظي ، وهو وجود لا يتحدد كحاضر في مقابل ماض مضى وولى ، أو كحاضر في مقابل مستقبل آت. لا الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل يعطي أو يمثل ، لأنها ليست أنماطا متمايزة ومتباعدة ، فالماضي ما ينفك يمضي ، والحاضر ما يفتأ يحضر، بل يتحدد كحضور لا زماني للحاضر ، أي كنسيان

وغياب تتداخل فيه ، وبصورة متآنية ، أنماط الزمان الثلاثة تداخلا ينفي التوالي بينها ، ويجعل الماضي لا يتعارض والنسيان ، بل يحايث الحاضر ويضاعفه ، من حيث إنه يتحين الفرصة ليؤكد حضوره ؛ ويعني هذا أن المستقبل لا يعتبر نقطة بداية جديدة يسدل الزمان بها النسيان على كل حاضر ، لكنه يحتفظ كماض في الذاكرة يقطننا يحدد تعاملنا مع الحاضر والمستقبل (31).

ليس غرضي ، ها هنا ، الإسهاب في هذه النقطة المتعلقة بمواقف هيدغر من الزمان في مفهومه الهيغلي ، والتي هي مواقف تستعيد ، بصورة أو بأخرى آراء سبق للفيلسوف الألماني /نيتشه/ أن عبّر عنها ، بل التركيز على التعارض الذي خلفته الفلسفة المعاصرة بين البحث التاريخي «الأصيل» والانشغال التاريخي الميتافيزيقي بالدلالات والغائيات وألوان المعقولية... وهو أمر يحيلنا ، بالضرورة ، إلى التعارض الذي أقامه نيتشه بين الجنيالوجيا والتاريخ.

في نص شهير حاول فوكو أن يبرز ذلك التعارض مثلما تبلور في مؤلفات نيتشه (32). وهو ليس «كتعارض نظرة الفيلسوف العميقة المتعالية مع نظرة العالم الضيقة والمحدودة ، بقدر ما هو تعارض مع العرض التاريخي للدلالات المثالية والغائيات غير المحددة. إنه تعارض مع البحث في الأصل » (33).

ذلك أن البحث عن الأصل ، بحث في ماهية الشيء وفي إمكانه الأشد نقاء وفي هويته المنطوية على ذاتها بعناية فائقة ، وفي صورته الثابتة المتقدمة على كل ما هو خارج

وعارض ومتعاقب. «إن البحث عن أصل من هذا القبيل، معناه السعي الحثيث لإيجاد «ما قد تم وكان»، إيجاد «ذات»، ذات صورة يفترض أنها تطابق نفسها تمام المطابقة، معناه أيضا اعتبار كل ما حدث من تحول وحيل وتنكر عوارض طارئة (34).

إذا كانت الجينالوجيا ترفض البحث في الأصل قصد إماطة اللثام عن هوية أولى، فإنها ترفض أيضا التصديق بوجود أشياء أخرى وراء الأشياء، أو أسرارا أساسية لا تاريخ لها. ولا يتعلق الأمر بالنسبة لها، إلا «بالسر الذي هي إياه من غير ماهية أو بماهية تشكلت لها بالتدريج جزءا فجزءا بدءا من أشكال كانت غريبة عنها» (35).

يستند التاريخ الجنيالوجي، إذن، إلى الاستخفاف بالأصل بوصفه ما هو جوهري ونفيس ونقي وكامل. لأن ثمة ميلا «إلى الاعتقاد بأن الأشياء كانت في بدئها على درجة من الكمال وخرجت من يد خالقها متوهجة أو غارقة بالأحرى في صبيحة أولى ضياؤها من غير ظلال. يفترض في الأصل أنه موجود دوما قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل العالم والزمان. إنه بجوار الالهة دوما وبصحبتها. وكل حديث عنه هو تغن بمحتده الإلهي» (36). من مسلمات الأصل، كذلك الاعتقاد أنه موطن الحقيقة ومستودعها. فهو النقطة المتنائية أبدا في خلف بعيد، والسابقة على كل معرفة وضعية، لا بل هو الذي يجعل المعرفة أمرا ممكنا، المعرفة التي إذ تستعيده تتنكر له خلال كل ثرثرتها.

إلا أن وراء كل حقيقة ، مهما تكن راهنة . كثرة من الأخطاء ، مما يجعلها لا تظل حقيقة ، كما لا يكفي أن نرفع الحجاب عنها لتظهر في جلاء ووضوح لا اشتباه فيهما.

إن الجينالوجيا لا تدعي أنها تعلو الزمان لتحدث من وراء شتات النسيان ديمومة كبرى ، ولا تشغل نفسها ببيان أن الماضي حي في الحاضر ويبعث الحياة فيه سرا ، بل المحافظة على ما حدث ضمن شتاته وتبدده للتأكد على أن الحقيقة والكينونة لا توجدان في صلب ما نعرف ولا في صلب ما نحن. فبرانية العرض هي وحدها التي توجد ، ليس إلاّ.

لن تتأتى الجينالوجيا من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ ، بل من باب الوقوف المتأني عند البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها بقبحها وسخفها ، أي عند النسب والانحدار والأرومة أو المصدر. «والبحث عن المصدر لا يؤسس : إنه يربك ما ندركه ثابتا ، ويجزىء ما نراه موحدا ، ويجعلها ندرك المطابق لذاته غير متجانس » (37).

غير أن من يبحث عن المصدر ضمن ديمومة لا انقطاع فيها يرتكب الخطأ ذاته الذي يرتكبه من يبحث عن مقاصد وغايات ، ويضع الحاضر في صلب الأصل لإقناعنا بمصير ينزع الى الإشراق والتجلي من الوهلة الأولى.

ما هي العلاقات التي تربط الجينالوجيا بما يطلق عليه عادة التاريخ ؟ يعتبر نيتشه الجنيالوجيا ، هي التاريخ الحقيقي أو الأصيل (38). فهي لا تختزل التنوع الزماني كما لا تركن الى كلية منغلقة على ذاتها ، ولا تجعلنا نتعرف على

ذواتنا في كل الأزمان ، وتصالح بين التحركات الماضية وتجمع بينها. الجنيالوجيا هي النظرة الحادة التي تميز وتوزع وتشتت وتدع الفوارق والهوامش تعمل عملها. إنها نظرة مفتتة قادرة على أن تفتت نفسها وتمحو وحدة هذا الكائن البشري الذي يفترض أن بإمكانه أن ينقل تلك النظرة إلى ماضيها. «يتميز التاريخ «الفعلي» عن تاريخ المؤرخين في كونه لا يستند الى أي ثابت من الثوابت : فليس في الإنسان حتى جسمه ، ما هو من الثابت بحيث يمكنه من أن يفهم الآخرين ، ويتعرف على نفسه فيهم. فكل ما نستند إليه كي نلتفت إلى التاريخ وندركه في كليته ، وكل ما يمكن من رسمه كحركة مستمرة دؤوبة. كل هذا ينبغي تحطيمه وتكسيره. يلزم تفتيت كل ما من شأنه أن يخلق عزاء التعرفات. إن المعرفة حتى في المستوى التاريخي ، لا تعني «الاستعادة» قط ، وهي لا تعني بالأولى ، «استعادة الذات». سيكون التاريخ «فعليا» بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته» (39).

يقلب التاريخ الحقيقي أو الفعلي ، العلاقة التي تقام عادة بين بزوغ الحدث والضرورة المستمرة. فهناك تقليد تاريخي (لاهوتي أو عقلاني) يرمي الى اذابة الحدث المتفرد في اتصال من وضع الفكر : هو الحركة الغائية أو التسلسل الطبيعي. أما التاريخ «الفعلي» فإنه يبرز الحدث في تفرده ، من حيث هو علاقة قوى تنقلب أو سلطة تنتزع... إن القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه ، ولا تخضع لعلاقات آلية ، وإنما لصدف الصراع. إنها لا تتجلى كأشكال

متعاقبة لمقصد أساسي ، كما أنها لا تظهر كنتيجة ، وإنما هي تتجلى على الدوام في تفرد الحدث. إن عالم التاريخ «الفعلي» لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو العلة الغائية ، وإنما للضرورة التي تهز الصدفة.

لا يخشى التاريخ «الفعلي» أن يكون معرفة منظورية ، فإذا كان المؤرخون يعملون كل ما في وسعهم على إلغاء كل ما يخون في معارفهم. الموقع الذي ينظرون منه ، واللحظة التي يوجدون فيها ، والموقف الذي يتخذونه وما يفلت من أهوائهم من المعرفة. أما الحس التاريخي كما يفهمه نيتشه ، فإنه يعلم أنه منظوري ، ولا يرفض قوانين ما يتولد عنه من خطأ ذاتي. «إن الموضوعية عند المؤرخ هي قلب علاقات الإرادة بالمعرفة، وهي ، في الوقت ذاته الإعتقاد الضروري بالعناية والعلل الغائية وغائية التاريخ » (40) . والمؤرخ عندما يعمد إلى الموضوعية وصحة الوقائع وثبات الماضي ، يفعل ذلك كي يثبت سيادة الشمولية والسرمدية.

يشمل التاريخ «الفعلي» استعمالات ثلاثة توجد على طرفي نقيض مع الأنماط الأفلاطونية للتاريخ. الاستعمال الأول هو ذلك الذي يسخر من الواقع ويهدمه ، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. أما الاستعمال الثاني فهو الذي يفتت الهوية ويقوضها ، وهو يقابل التاريخ المتصل أو التراث. أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحى بها وهو يقابل التاريخ – المعرفة. وعلى أية حال ، فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالا

يحرره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي والانتروبولوجي للذاكرة. يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة ، ونبث فيه ، نتيجة ذلك شكلا آخر للزمان (41).

يتجه نقد نيتشه ، إذن ، إلى ما يمكن أن يطلق عليه التاريخ التذكاري ، أي ذلك التاريخ الذي يأخذ على عاتقه استعادة القمم العظمى للصيرورة وحفظها في حاضر أبدي ، والذي يرمي الى استقصاء المنتوجات والأعمال والإبداعات بحسب ماهيتها الكامنة. فليس مرمى التاريخ الجينالوجي ، إذن ، استرجاع جذور هويتنا ، وإنما القضاء عليها ، إنه لا يأخذ على عاتقه رصد المنشأ الوحيد الذي صدرنا عنه ، وذلك الموطن الأصلي الذي يعدنا الميتافيزيقيون بالرجوع اليه ؛ انه يسعى لإظهار كل الانفصالات التي تخترقنا. هذه الوظيفة مناقضة لتلك التي كان «التاريخ الأثري» يود القيام بها من وقوف على الاتصالات والاستمرارات التي يجد فيها حاضرنا جذوره : اتصال التربة واللغة والمدينة ، كأن الأمر يتعلق «بأن نحفظ للخلف الشروط التي ولدنا فيها وذلك بصيانة ما وجد منذ غابر الأزمان» (42). إنه تاريخ سيعوق كل إبداع باسم الوفاء والإخلاص.

يسعى التاريخ «الفعلي» إلى القضاء على الذات العارفة لأن الوعي التاريخي ، يبدو في ظاهره ، وعيا محايدا لا يتعلق إلاّ بالحقيقة. لكنه حينما يسائل ذاته ، يكتشف أنه وعي متحيز ومتشيع ، لأنه نهب لإرادة المعرفة التي هي غريزة وهوى. وما من معرفة إلاّ وتقوم على «الظلم والخطأ» ،

ولا تنطوي بالضرورة على «الصواب والصدق». وستفقد ارادة المعرفة كل حد وكل رغبة في الحقيقة اذا هي ضحت بالذات العارفة.

الإحالات والمراجع

(1) G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, 1966, pp. 61,69,75.

(2) Ibid., p. 60.

(3) J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1949, chap. 3.

(4) F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, 1985, chap. 3.

(5) حوار أجرته معه.

Magazine littéraire, n 212, Nov. 1984, pp. 18-24.

(6) F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 55.

(7) F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris; 1949, A. Colin, p. XIV

(8) F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, p. 104.

(9) Ibid. pp. 117-119.

(10) G. Mairet, *Le discours et l'historique*, Paris, 1794, p. 120.

(11) Ibid., p. 120.

(12) F. Braudel, *La Méditerranée...*, p. 296.

(13) F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, in le Monde actuel, Histoire et Civilisation, (O. Collectif), Paris, 1963, p. 156.

(14) F. Braudel, *La Méditerranée...*, p. 297.

(15) G. Mairet, *Le discours et l'historique*, p. 122-124.

(16) F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, p. 22-23.

(17) Le Roy Ladurie, *de territoire de l'histoire*, Paris, 1977, p. 419.

(18) M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier de l'historien*, Paris. (1949), 3e, éd., 1959, p. 4-5.

(19) *Histoire du climat*, p. 23.

(20) Ibid., p. 11.

(21) G. Mairet, *Le discours et l'histoirique*, pp. 129-131.

(22) ميشيل فوكو ، حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ، ط. 2 ، بيروت ، 1987 ، ص 10.

(23) المصدر نفسه. ص 10-11.

(24) المصدر نفسه. ص 16.

(25) المصدر نفسه. ص 130-133.

(26) H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, 1978, p. 533.

(27) J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, p. 39-40.
M. Heidegger, *Etre et temps*, trad., F. Vezin, Paris, 1986, pp. 488-495

28) M. Heidegger, *Etre et Temps*, p. 496-497.
Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Trad. M. de Grandillac, Paris, 1970, Parag. 257-258, p. 247.

(29) Hegel, *Encyclopédie*... Parag. 259, p. 249-250.

(30) M. Heidegger, *Etre et Temps*, *Parag*. 6, p. 45.

(31) جيل دولوز ، المعرفة والسلطة ، ترجمة سالم يفوت ، بيروت ، 1987 ، ص 117.

(32) يتعلق الأمر بنص نيتشه ، الجنيالوجيا والتاريخ ، أنظر ترجمته الى العربية ضمن جنيالوجيا المعرفة ، ترجمة أحمد السلطاني ، عبد السلام بنعبد العالي ، الدار البيضاء ، 1988.

(33) المصدر نفسه. ص 48.

(34) المصدر نفسه. ص 50.

(35) المصدر نفسه. ص 50.

(36) المصدر نفسه. ص 51.

(37) المصدر نفسه. ص 53.

(38) F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. H. Albery, Paris, 1964, pp.18-27.

(39) م. فوكو ، مصدر سابق ، ص 58–59.

(40) المصدر نفسه. ص 62.

(40) المصدر نفسه. ص 63.

(42) F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, trad, Bianquis, 1964, II, 3.

العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب

د. فتحي التريكي

من الخبر إلى التاريخ

ماهي أسس الفكر التاريخي العربي ؟

سؤال معقد وخطير لأنه يتطلب إعادة النظر في الممارسات التاريخية والكتابات الخبرية للعرب حتى نتمكن من فهم دوافع الفكر التاريخي ونمط تكونه وسيرورته ومن معاينة ما ظهر وملاحظة ما بان من عوائق تطوره وتطور الوعي التاريخي معه وما كان مختفيا لنكشف عنه وعن خطورته كشفا علميا بالمعنى الصارم.

وليس ما سنقدمه في هذه الدراسة كشفا كاملا ونهائيا لهذه لأسس وإنما هو محاولة لوضع نقط التباين لنجلو بها بعض منطلقات الفكر التاريخي وخطواته وإتجاهاته فيتضح لنا ما كان دافعا لتكون العقل التاريخي وما كان عائقا لتطوره.

إن استقصاء وضع النظريات التاريخية عند المفكرين

العرب الذين مارسوا السرد التاريخي أو الذين حاولوا التفكير في مناهج علم التاريخ وغاياته يتطلب تظافر الإختصاصات في الإ نسانيات كالتاريخ والفلسفة وعلم الإجتماع حتى نتفهم شروط إمكان تكون العقل التاريخي العربي ومعوقاته وديناميته ومنعرجاته. ولئن تيسر الآن للمفكر أن يطلع على سير علم التاريخ بعد دراسات ماركوليوث وروزنتال وعبد العزيز الدوري وشاكر مصطفى فإن نقد الأسس التي يرتكز عليها الفكر التاريخي العربي علاوة على اعتماده تلك الدراسات لا يتسنى إلا بالاستناد إلى ضوابط فلسفة التاريخ التي ساهم في إرسائها - عند العرب - كل من المقدسي والبيروني وإبن خلدون والسخاوي. معنى ذلك أن تاريخ التاريخ قد يستغني عن التفكير الفلسفي في الظاهرة التاريخية، ولكن الكشف عن الأسس المعرفية للممارسات التاريخية لا يكون في غنى عن تاريخ التاريخ بل يتعين في مقامنا ضبط مسيرته وتحديد توجهاته لفهم مستنداته ومقاصده.

وإنطلاقا من هذه الإعتبارات، نعتقد ان القدماء مؤرخين ومحدثين وفلاسفة ومفكرين - قد توصلوا من خلال ممارساتهم وتفكيرهم إلى تعيين بعض الضوابط والثوابت في الفكر التاريخي الإسلامي العربي. تلك الضوابط والثوابت ستكون لنا في هذا التقديم نقط ارتكاز لفهم هذه الأسس المعرفية.

ومن هنا لابد لنا من التفكير في نمط تكون الفكر التاريخي (وانتقاله من الخبر إلى التاريخ) وفي نمط

سيرورته ومناهجه مقارنة بممارساته عند الفريق وعند الغربيين.

فما عسى أن تكون مبررات تحول التاريخ من الكتابة الخبرية إلى الممارسة النقدية التمحيصية ، وكيف تم انشاء علم التاريخ عند العرب بعد ظهور الإسلام وبعد تكوين الدولة الإسلامية ؟

لقد استعمل العرب صدر الاسلام كلمة خبر لمعنى التاريخ وهي تفيد الربط والأخبار كما تفيد البحث والفحص والعلم. يقول الشيرازي (1) «الخبر النبأ جمع اخبار ورجل خابر وخبير وخبر خبور، أنبأه ما عنده والخبر والخبرة بكسرهما ويضمان المخبرة والمخبرة العلم بالشيء كالإختبار والتخبر...»

والخبر هو أقدم صور علم التاريخ العربي الإسلامي. ويرى رووزنتال (2) ان الخبر هو الوصف الشامل «لحادثة واحدة لا يزيد طولها عادة على» بضع صفحات ، وهي إستمرار مباشر لقصص الأيام (3). وكثيرا ما كانت كلمة «خبر» في سياق الكتب التاريخية الكثيرة، تستعمل عنوانا، بجانب «ذكر» أو احيانا بجانب «أمر» أو «حديث» وكل هذه الكلمات تستعمل بالطريقة نفسها».

ولعله من المفيد أن نذكر بأن للكتابة الخبرية ميزة خاصة عند العرب تتحدد حسب روزنتال في ثلاثة مظاهر :

1 - يمثل الخبر قصة قائمة بذاتها ولا تحتمل الإشارة إلى مادة مكملة لها. معنى ذلك ان الكتابة الخبرية لا تتصل

إلا بالمادة الخبرية إذ يستحيل التثبت في الصلة الزمنية والسببية بين خبرين أو أكثر. «إن وضع الخبر الواحد بجانب الخبر الاخر (مالم تكن هذه الأخبار روايات متباينة عن نفس القصة) يدل احيانا على إنتقال التركيز التاريخي من منطقة جغرافية إلى اخرى، ويدل عادة على تقدم في الزمن، وفي هذه الحالة تكون الفترات الزمنية غير محدودة في الطول، رغم انه كثيرا ما يراعى فيها استمرار الترتيب الزمني». (4).

2 - اما الظاهرة الثانية فهي تهم أسلوب تقديم الحادثة التاريخية : فالخبر كثيرا ما يأتي في صورة قضة مروية يتغلب عليها أسلوب الإثارة والتشويش على أسلوب اكتشاف الوقائع والحقائق. ويلاحظ روزنتال قائلا :

«إن هذه الخاصية للخبر كانت من حيث العموم الأداة الرئيسية لرفع علم التاريخ الإسلامي المتأخر من صنف «الحوليات الجافة» ولإثارة الاهتمام بالتاريخ عند الشبان والشيوخ ذوي الثقافة العامة» (5).

3 - أما الظاهرة الثالثة المميزة للخبر حسب روزنتال - فتمثل في الإستشهاد بالشّعر الذي أضحى «قاعدة» في أسلوب تقديم الخبر وصياغته ولعل هذه الظاهرة الأخيرة هي علامة إتصال الشكل الخبري ومادته بالأصل الجاهلي المتمثل في الصورة الأدبية الشفوية لقصص الأيام (6). بمعنى أن «الخبر» شكلا وموضوعا، من خلال صفاته الثلاثة مرتبط إرتباطا وثيقا بالأدب الجاهلي عامة وبالقصة العربية المروية والمتصلة بالأيام خاصة وروزنتال نفسه يؤكد على ذلك قائلا:

«لقد ثبت الأصل الجاهلي لصورة الخبر، ولابد ان صورته الشفوية (أو المكتوبة) قد نقلت الى الإسلام دون إنقطاع».

فلابد إذن من التأكيد على اهمية القصص الأيامي بجانب علم الأنساب في إثراء المادة الخبرية التي أعطت الثقافة الإسلامية في بداية نشأتها بعدا تاريخيا قصصيا إرتبط لا محالة بالمجال الديني ولكنه حمل في ذاته مادة سياسية وإجتماعية حافظ بها على الصور القبلية ودعم بها في الآن نفسه بذور التّحول الإجتماعي العميق الذي شاهدته الأمة العربية الإسلامية إبّان ظهور الإسلام. كذلك اثّرت هذه المادة الخبرية في الثّقافة الأدبية واللغوية من خلال ما قدّمته من صور قصصية تغلّبت عليها أساليب الإثارة والتشويق وما سجّلته من أشعار مختلفة دعمت بها «الحادثة الخبرية». لكن الحقيقة التاريخية التي تتصل بسلسلة الأحداث لم تظهر إلا في الإطار الإسلامي بعد ان وجهت الدعوة الإسلامية النظر الى تسلسل الأنبياء وجعلت من ظهور الرسول محمّد حدثا عظيما ونهائيا بما أنه كان خاتما لهذه السلسلة من الأنبياء ومن الأحداث الدينية الكبرى يقول شاكل مصطفى (7):

«انتزع الإسلام العرب عن الإطار القبلي ومن الجو الوثني ولهذا استخف بالأنساب وبقصص الأيام وبمثل الجاهلية وبدّلهم منها جوا ثقافيا آخر ربصلهم بسلسلة التاريخ الوجداني للبشرية. أي اعطاهم بعدا زمنيا جديدا قوامه التاريخ الماضي كله من خلال سلسلة الأنبياء المتمادية منط بدأ الخلق.»

هل يعني ذلك ان فكرة التّاريخ عند العرب لم تظهر ولم

تتبلور إلا عندما تم فصلها نهائيا عن الكتابة الخبرية وما تحمله من إسستمرارية للثقافة الجاهلية (الأيام والشعر والأدب) ؟

إن التحول الذي شاهده الفكر التاريخي العربي عن طريق إنسلاخه عن شكل الكتابة التاريخية ونمط تفكيرها هو في حقيقة الأمر بداية تأسيس الكتابة التاريخية الحقيقية. ولامجال هنا لتحليل مقومات إبدال كلمة خبر بكلمة تاريخ ومستتبعاته ، فالناظر المتعقب في هذه القضية بوسعه أن نحقق الأمر ليلاحظ ان هذا الإبدال ليس فقط ولم يكن صدفة، بل هو تحول من استعمال كلمة لها مدلول ثقافي معين ومتصل بممارسات إجتماعية وثقافية وسياسية تمتد جذورها الى العصور الجاهلية بمفهوم جديد يريد ان يحمل مدلولا علميا وعقليا ينفصل عن مدلول الكلمة الأولى ويفتح للفكر ميدانا «علميا» جديدا. وليس من همنا هنا ان نحقّق الأمر في الشروط التي أدت الى هذا التحول وإلى الإستغناء عن «خبر» وإبداله بمفهوم «التاريخ» ولكننا نذكر من بين هذه الشروط عوامل نعتبرها أساسية :

1 - عامل ديني :

اعطت العقيدة الإسلامية الجديدة صبغة نسقية واضحة للصيرورة التاريخية ولتسلسل الأحداث منذ الخلق حتى يوم القيامة مرورا بحلقات ظهور الأنبياء وما حدث لهم من مشاق ومتاعب. فاصبحت الأحداث التاريخية منظمة ومبينة على تصور إيديولوجي واضح. هكذا وضع الإسلام حدا

لإستقلالية الخبر. لم تعد الحادثة قصة قائمة بذاتها ولا تحتمل الإشارة الى مادة مكملة لها. بل أضحت مرتبطة بنسقية - الخلق - القيامة من ناحية، ومرتبطة من ناحية أخرى بجهاز إيديولوجي متكامل فيه العبرة والوعظ والدعوة والدعاية والفخر. فمن خلال البعد الزمني الجديد الذي قدمه الإسلام الى العرب فمن خلال البعد الديني الإيديولوجي الذي ربط به الإسلام الحادثة التاريخية ، نستطيع ان نتبين ان الهدف من سرد الحادثة لم يعد يتلخص في رواية القصص المثيرة والمشوقة التي تجلب الإنتباه، بل أصبح يتلخص في تنظيم تصورنا للكون وللإنسانية، هذا التنظيم الذي يعطي للأحداث معنى وإتجاها مرتبطين بالخلق والموت والقيامة. فعندما جلس الحارث بن كلدة يروي لقريش قصصا دينية ووثنية وفارسية منافسة منه للرسول ودحضا لإعجاز القرآن فهو قد سار مسار الأيام والأخبار ولم يفقه كنه «الخبر القرآني» ولهذا فقد أخفق حيث نجح الرسول في إعطاء الإسلام صبغة تاريخية عميقة، يقول شاكر مصطفى «فالإسلام دين تاريخي الروح. يحمل في ذاته فكرة تاريخية عميقة. العقيدة الإسلامية لا تعتبر نفسها جديدة ولكنها عريقة الجذور في التاريخ. إنها «ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل» (8).

زد على ذلك ما قدمه القرآن من مادة تاريخية غنية، جعلت بعض المفسرين يرغبرن في معرفة تفاصيلها لفهمها وفهم مقاصد ذكرها في القرآن. ورغم ان الهدف من ذلك لم يكن «معرفة الأمور على وجهها» (9)، بل تحدد فقط في

الموعظة والإعتبارو الا أن هذه الممارسة «فتحت بابا من ابواب المعرفة الدينية دخل منه التاريخ» (10).

ولعل هذه الحاجة إلى معرفة تفاصيل الأمور والأحداث هي التي جعلت «المؤرخين » يهتمون بأقوال الرسول واعماله وممارساته الإجتماعية والدينية والسياسية للإستناد إليها في التشريع وتنظيم الحياة العامة للمسلمين وترتيب شؤونهم الدينية. هكذا إذن كانت الأحداث التي وقعت للرسول وأصحابه من غزوات وهجرة وتنقلات ومحادثات محل إهتمام لدى المسلمين سواء كان ذلك في الأمور الهامة أو في اسمارهم ومجالسهم.

غير ان هذا التحول من الخبر الى التاريخ لا يعنى الإستغناء الكامل عن الكتابة وعن مقومات الروايات اليمانية والإسرائليات والأيام والأخبار الفارسية، بل بالعكس من ذلك إذ كان للأدب القبلي تأثير كبير لاسيما في الكوفة والبصرة حيث أصبحت للقبلية فعالية خاصة بعد ظهور الإسلام. وملاحظةعبد العزيز الدوري جيدة في هذا الصدد عندما أكد على الإتجاهين الذين سادا الدراسات التاريخية في صدر الإسلام «الاتجاه الإسلامي أو الإتجاه الذي ظهر عند أهل الحديث، والاتجاه القبلي «الأيام»» .(11) ومركز الإتجاه الأول هو المدينة ومركزا الإتجاه الثاني هما الكوفة والبصرة. «وقد كانت المدن الثلاثة المذكورة مراكز النشاط الثقافي في صدر الإسلام. وصار لكل إتجاه مدرسة تاريخية، وحصل تأثير متبادل بين المدرستين التاريخيتين ، ثم بان تفوق الإتجاه الإسلامي اخيرا حين غلب إتجاه أهل

الحديث في الكتابة التاريخية». (12) وهذا ما أكده ايضا د.علي أو مليل عندما قال: «نشأ علم التاريخ العربي للحفاظ على تراثين : تراث النبي (حروبه، أفعاله، أقواله، والظّروف التي قيلت فيه)، وما في القبائل العربية السابق على الإسلام (حروبها وما سمي «بالأيام » بوجه عام، وكذا الأنساب)، يضاف الى هذا التراث الأخير البحث في التراث الشعري واللغوي لهذه القبائل» (13).

2 - عامل سياسي :

لا مجال للشك في أن الدّعوة العالمية للإسلام في عصره الأول لم تكن دينية فقط، بل كانت أيضا سياسية. يعني ذلك ان المسلمين الأوائل لم يجدوا أنفسهم مجبرين فقط على تحديد موقع الإسلام من الأديان الأخرى، عندما احتكوا بالأمم المجاورة نتيجة الفتوحات الإسلامية، بل أخذوا ايضا على عاتقهم محاولة اعطاء «السلطة» الإسلامية الجديدة مقومات تاريخية وإجتماعية وإيديولوجية. وهكذا فإن الجهد الذي «بذله أوائل «المؤرخين» لمعرفة حياة النبي وحروبه وسنته والذي كون التاريخ الأصلي، كان القصد منه تحقيق الأمة كما ينبغي ان تكون : موحدة في الفكر والممارسة» (14). ومن أجل غلبة تراث الأمة الناشئة على تراث الأمم الأخرى ولا سيما على المستوى الديني بعثت الوفود إلى الأمصار والبلدان المفتوحة لتعليم أهلها القرآن وأخبارهم بالحدث الذي أعطى للإنسانية إمكانية الخروج من «الجاهلية» وتكوين بذور الذاكرة الإسلامية التي ستتمحور أساسا في مولد الإسلام (البعث، الهجرة، المغازي، تكوين السلطة الإسلامية...

ولا بد هنا من الوقوف على نقط إرتكاز أساسية لفهم تداخل السلطة الناشئة عموما ونشأة التاريخ في الإسلام.

1) يقول السخاوي «إن التأريخ بالهجرة نسخ كل تاريخ متقدم». ربما يفيد ذلك أن قرار عمر، الخليفة الثاني، بوضع التاريخ الهجري هو لامحالة إكساب المسلمين توقيت تاريخي موحد. ولكنه أيضا رمز لارتباط التاريخ بتكون الدولة الاسلامية الأولى. ولعل عمر عندما رفض العد بداية من ولادة الرسول أو من نزول الوحي وإختياره لهجرة الرسول إلى يثرب كمنطلق لكل سرد، ولكل كتابة، لعله إذن أراد ان يرمز السلطان السياسي الإسلامي (أي الدولة التي ركزها الرسول في هجرته) هو بداية الحدث الذي سيكون بمثابة الأنموذج الفعال والمعياري لكل الأحداث الذي سيكون بمثابة الأنموذج الفعال والمعياري لكل الأحداث السابقة واللاحقة (15).

2) يلاحظ أنور الجندي (16) ان الإسلام قد عرف بظاهرة ثابتة «استمرت خلال تاريخه كله» وهي «القدرة على الحركة». وذلك بديهي إذا عرفنا أن ماتميزت به جميع أصناف سكان الجزيرة العربية قبل الإسلام تقريبا يتمثل في القدرة على التنقل بسرعة سواء كان ذلك عند البدو الرحل أو التجار الذين سيطروا على المجتمع المكي أو حتى في يثرب، نقطة إلتقاء القوافل القاصدة الى الشام. فقد برزت دعوة الإسلام في مكة مقر التجارة مع العالم كله. وتطورت مع الهجرة الثانية الى يثرب بعد الهجرة إلى الحبشة. وسيطرت بعد غزوة بدر وأسست بذور إمبراطوريتها على العالم بعد أزمة الردة فاتجهت نحو الفتوحات شمالا وشرقا

وغربا. فهذا كله وجه مما قصدنا إليه عندما إعتبرنا في موضع آخر (17) أن تكون الدولة الإسلامية الأولى قد وجه هذه القدرة الكبيرة للتنقل والحركة عند العرب نحو أهداف سياسية معينة تتمثل في محاولة بث الدعوة الإسلامية في سائر الشعوب، وبذلك قد تم القضاء مؤقتا على إنفتاح المجتمعات العربية وجعلتها مغلقة تحوم حول هذه المبادئ الإيديولوجية. ولعل هذا الإنغلاق لم يدم كثيرا بما أن هذا المجتمع الناشئ ما إنفك يرفض ذلك الإنغلاق تارة بواسطة الردة وتارة بواسطة الحروب الأهلية والإنقسامات والإختلافات السياسية والمذهبية. وتلك ظواهر صحية بالنسبة إلى الإسلام لأنها جعلته يستوعب مبدأ الحركة المستمرة فكان دين رحمة وتسامح.

ومهما يكون من أمر، فإن هذه القدرة الهائلة على التنقل أجبرت السلطة الجديدة على محاولة بث الدّعوة الإسلامية دينا جديدا وأساسا ايديولوجيا بناء نظام كوني جديد من ناحية وعلى محاولة فهم الحضارات المجاورة وطرق الحكم فيها للإستفادة والإطلاع، من ناحية أخرى. ولعل معرفة التجارب الإجتماعية والسياسية للحضارات المهزومة هي أساس الثقافة التاريخية والسياسية بجانب معرفة أطوار تكون المجتمع الإسلامي. وقد لعب الأخباريون دورا خطيرا في تركيز هذه الثقافة وربط الحاجة السياسية بالحاجة للتاريخ. يقول شاكر مصطفى «ولم تكن كتب الأخبار الأولى ولا الكتب التاريخية التالية من أمثال الطوال، والمعارف وغيرها سوى التعبير عن هذه الحاجة الفكرية. كما لم تكن عناية الخلفاء

الأمويين كمعاوية ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان والوليد الثاني سوى نتيجة من نتائج هذه الحاجة للتاريخ» (18). يقول أبو شامة : «... ولم يزل الصحابة والتابعون من بعدهم يتفاوضون في حديث من مضى ويتذاكرون ما سبقهم من الأخبار وانقضى ويتطلبون الآثار والأخبار. وذلك بين من أفعالهم لمن اطلع على أحوالهم» (19) وقد ذكر السخاوي في كتابه التوبيخ هذه الحاجة على لسان ابن الأثير قائلا «إن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إن أوقفوا على مافيها (ويعني الكتب المتضمنة أخبار الماضي وحوادث المتقدمين) من سيرة أهل الجوار والعدوان ورأوها مدونة في الكتب يتناقلها الناس فيروبها خلف عن سلف ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر وقبح الأحدوثة وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب الأموال وفساد الأحوال إستقبحوها وأعرضوا عنها واطرحوها فإذا رأوا سيرة الولاة العارفين وحسنها وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم وأن بلادهم وممالكهم عمرت وأموالها درت إستحسنوا ذلك ورغبوا فيه وثابروا عليه وتركوا ما ينافيه» (20).

3) ومن نقط إرتكاز إتصال الحاجة التاريخية بالفكر السياسي والممارسة السلطوية في الإسلام حركية التصارع على السلطة السياسيّة وما نتج عنها من محاولة إيجاد أسس مبررات التفاضل السياسي أو الإجتماعي (الأنساب، صلة القرابة بالرسول، الأسبقية في الدخول الى الإسلام، المشاركة في المغازي والفتوحات، الصحابة وخصائلها ...)، مما أدى الى تسجيل الأحداث الكبرى وإثباتها وجمع الروايات

حولها. ولعل عمر بن الخطاب عندما قام بتأسيس الديوان وتسجيل المحاربين وأهليهم حسب قبائلهم (21) قد أعطى لموقف المفاضلة السياسة دعامة إجتاعية وحركية جديدة لمعرفة الأنساب والأخبار. على أن موقف المفاضلة السياسية في الإسلام قد ظهر منذ وفاة الرسول وفي إجتماع السقيفة بالذات عندما طرحت مشكلة الخلافة التي أصبحت فيما بعد نقطة الإختلاف الكبرى في مسيرة الإسلام. فكانت الحاجة إلى معرفة اسباب الإختلاف وكيفياته ملحة جدا لحسم مشكلة الإمامة والخلافة لاسيما بين الأمويين والعلويين والخوارج.

وهكذا أصبح من الضروري كشف أسباب الإختلافات الدينية والنزاعات السياسية والإنتماءات القبلية كما أصبح من الضروري أيضا معرفة عوامل تصارع التيارات الفكرية وظهور الفرق والمذاهب. وذلك ما إستوجب أساسا تسجيل وإثبات الأحداث الكبرى كمغازي الرسول والفتوحات المتعددة والهامة وكلها من اسباب موقف المفاضلة السياسية الذي ظهر في الإسلام. فقد قام الزهرى مثلا (توفي سنة 124هـ)، مؤسس مدرسة التاريخ الإسلامي في المدينة، بمهمة تدوين الحديث رغم أن النبي - كما هو معروف - قد نهى عن أن يكتب عنه غير القرآن, إلا ان السلطة الحاكمة عصر ذاك قد قررت تدوين الحديث فعهدت لإبن شهاب الزهري القيام بذلك وقد ذكر أحد تلامذة الزهري ذلك قائلا : «سمعت ابن شهاب [يقول] أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فجمعناها دفترا دفترا فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترا»(22) فلا شك إذن أن تدوين الحديث صان أمرا سياسيا لا

لإرتباطه بسلطة الأمويين فقط، بل كذلك لأنه تجاوز أمرا دينيا وتعلق بظروف سياسية إحتدم فيها الإختلاف وكثرت فيها مبررات التفاضل السياسي. وقد فسر حاجي خليفة حركة التدوين بالإختلاف مبينا أن الصحابة والتابعين «لقربهم من النبي وببركته ولقلة الإختلاف والواقعات كانوا مستغنيين عن التدوين ... ولما انتشر الإسلام واتسعت الأمصار وحدثت الفتن واختلاف الآراء وكثرت الفتاوي والرجوع إلى الكبراء أخذوا في تدوين الحديث والفقه والقرآن...» .23). ولا نستثني من مبررات مواقف المفاضلة التي دفعت إلى تدوين التاريخ وتكون العقل التاريخي العربي، تنافس الأحزاب السياسية والتيارات الدينية على السلطتين الدينية والسياسية، هذا التنافس الذي أدى بدوره - كما يقول شاكر مصطفى (24) - «إلى تسجيل الأحداث ومعرفتها لإستخدام ذلك في تأييد وجهات نظرها أي في الدفاع عنها. إن النزاع القوي على الخلافة والتنافس بين الأفكار الدينية كان يجد سنده دوما في وقائع التاريخ وأحيانا في إختراع المواقف التاريخية المؤيدة أو المناهضة لإجتذاب التأييد من أكبر عدد من المسلمين».

4) ومن نقط إتصال الحاجة التاريخية بالظروف السياسية وتكون المؤسسات في الدولة محاولة إثبات السابقات الإسلامية في الإدارة والتأسيس السياسي والتنظيم المالي والكشف عن مزايا التنظيمات السياسية والإدارية في المجتمعات المهزومة والحضارات العريقة التي دخلت الإسلام. فكان لابد من إيضاح النظام القضائي بالرجوع

إلى ممارسات الرسول القضائية وبمعرفة الإجماع الإسلامي أي إلى ما إنتهى إليه المسلمون في عصر الصحابة في مسائل تشريعية كما لزم أيضا تبرير النظام المالي بالرجوع الى أسباب ظهور ديوان العطاء وكيفيات التصرف فيه. كل ذلك كان حيويا في الكتابة التاريخية لأنه وجه أنظار المثقفين المسلمين عصر ذاك لمعرفة «وقائع» ظهور الإسلام والإهتمام أيضا بتاريخ الحضارات المجاورة ولا سيما السياسي منه.

3 - عامل ثقافي :

وليس من شكل في أن علم التاريخ عند العرب هو جزء من التطور الثقافي العربي كما ذهب إلى ذلك عبد العزيز الدوري قائلا إن صلة التاريخ «بعلم الحديث وبالأدب بصورة خاصة وثيقة وتستحق إهتماما خاصا. ثم إن ظهور الإسلام وتكوين الإمبراطورية والتصادم بين الآراء والتيارات الحضارية وتطور الأمة وخبراتها، كل هذه حيوية لفهم التطورات الأولى للكتابة التاريخية» (25).

وليس متعذّرا أن نعدّد دلالات إرتباط نشأة الفكر التاريخي بالثقافة العربية عامة وبلأدب خاصة فقد أسلفنا أن صورة الخبر كما ظهرت في الإسلام مرادفة أساسا لصورة الأيام. تلك الصورة التي تعبر بجلاء عن تمظهرات جملة العقائد التي تتعلق بعلاقات الإنسان بالله وبالكون وبنفسه، وهي تمظهرات تكون المحور المنظم لكلّ أشكال التعبيرات الإجتماعية والتراثية بصفة عامة. والتاريخ لا يسجل مقاصد هذه التمظهرات فقط، بل يبين لنا كيفيات التفاعل مع

ثقافات أخرى كثقافات الحضارات المهزومة في عصر الفتوحات الإسلامية. فيحدد ما يمكن أن تقبله الثقافة الإسلامية. وما ترفضه وما يتجاوز هذه الجدلية بين عمليات الإقصاء وعمليات الإبقاء التي لا تخضع كثيرا إلى إختيارات واعية بل تكون على الأقل في فتراتها الأولى -غير واعية.

والواقع أن الكتابة التاريخية سواء في شكلها الخبري أو في شكلها التاريخي التسلسلي متصلة إتصالا وثيقا بالأدب فقد نجد كتب التاريخ وقد تضمنت استشهادات شعرية متعددة إذ «يندر أن نرى كتاب تاريخ خاليا من الإقتباسات الشعرية» (26) رغم أن صلة هذه الأشعار بالأحداث- في كثير من الأحيان- ضعيفة.

كذلك أصبح الأدب بداية من القرن الثاني مادة -في بعض الأحيان متميزة - للكتابة التاريخية. ككتب إبن قتية والجاحظ وإبي فرج الإصفهاني وغيرها. وذلك ينم عما وصلت إليه الكتابة التاريخية من تنوع وتعدد، وإنفتاح لإتصالها الوثيق بالأدب وأشكاله.

ذلك ما يفسّر إذن أن العامل الثقافي كان حيويا في نمو الفكر التاريخي الإسلامي، ولعل كثرة الكتب التاريخية التي تهتم بالأخبار الثقافية وتعددها وتنوعها دليل آخرعلى أهمية هذا العامل الثقافي. فنذكر على سبيل المثال كتاب «البدء والتاريخ» للمطهر بن طاهر المقدسي (27) الذي أثبت تاريخ الأبحاث الفلسفية والكلامية والعلمية وكتاب «تاريخ سنن ملوك الأرض والأنبياء» لحمزة الإصفهاني (28) «الذي

هو مصدر ثمين جدا للأخبار الثقافية» (29) وكتاب الآثارالباقية للبيروني، وكتاب الهند للبيروني أيضا، وغيرها من الكتب التي سجلت أخبارا ثقافية هامة للحضارة الإسلامية وللحضارات الأخرى المجاورة (الفارسية والهندية واليونانية والرومانية). يقول شاكر مصطفى في هذا الصدد: «شاركت بعض العلوم العربية في نشأة التاريخ ودراسته(...) فدراسات الشعر العربي وجمعه خاصة ودراسة اللغة والأدب والنحو وأسرار البلاغة كلها أدت بشكل أو بآخر إلى حفظ الكثير من الأخبار المتعلقة بذلك الشعر وبمفردات اللغة والنثر الفني الأدبي» (30).

من كل ذلك إذن نستخلص أن الثقافة العربية بجميع تمظهراتها قبل الإسلام وبعده قد ساهمت في إنماء الفكر التاريخي من حيث أنها مادة أساسية للكتابة التاريخية، ومن حيث أنها مادة مساعدة كإستعمال الشعر أو الأساليب الأدبية المتنوعة.

هكذا نفهم إذن كيف أن التاريخ لم ينشأ إلا في مناخ معرفي إسلامي بعد أن أعطى الجهاز المعرفي القرآني إتجاها تسلسليا واضحا للأحداث الإنسانية والكونية، وبعد أن تطلب الجهاز السلطوي الإسلامي الإستنجاد بالماضي وبالأحداث التاريخية لتنظيم أموره وشؤونه العامة، وبعد أن كان الجهاز الثقافي العام نموذجا ومادة ممتازة، للكتابة التاريخية. لهذا كله لم تعد كلمة خبر بمدلولها الذي أسلفنا تبيانه مفيدة للتعبير عن جملة هذه المعطيات والعوامل والمدلولات. ومن ثمة، أصبحت كلمة «تاريخ» التي لم يأت ذكرها في الأدب

الجاهلي وفي القرآن محبذة الإستعمال لأنها إرتبطت بمفهوم جديد وبمعاني عبرت عن الحاجيات الأدبية والدينية والسياسية التي ذكرناها آنفا وحملت بذلك مدلولا علميا وعقليا يختلف في البنية والموضوع عن مدلول كلمة خبر وسنرى انها فتحت للفكر ميدانا جديدا وطريفا هو علم التاريخ الذي نظر له السخاوي محاولا دراسة موضوعه ومناهجه وغاياته وفوائده.

معاني كلمة تاريخ :

يذكر روزنتال أن أول كتاب حمل في عنوانه كلمة تاريخ هو تقريبا - حسب ما وصلت إليه الأبحاث حتى الآن - كتاب التاريخ لعناية بن الحكم الإخباري الذي توفي سنة 147 هجري، وهو كتاب يسرد (31) احداث التاريخ الإسلامي في القرن الإول الهجري. ومهما يكن من أمر، فإن كلمة خبر بدأت تضمحل شيئا فشيئا لتترك المجال لكلمة تاريخ التي تعطي تصورا للزمن يتحدد من خلال الإحساس بتسلسله ومروره عبر أحداث كبرى أو عبر الأجيال وفي الآن نفسه تفتح الباب للتفكير والعقل (الربط) ليدخل ميدان تنظيم الأحداث وفهمها وإستغلالها لمآرب دينية أو سياسية أو ثقافية.

فما هي معاني كلمة تاريخ ؟

يحدد السخاوي ستة معاني لكلمة تاريخ، وهي في حقيقة أمرها مرتبطة - كما سنرى - بالعوامل الثقافية والسياسية والدينية التي أسلفنا ذكرها. فقد حدد لنا

السخاوي في مقدمة كتابه الأصل اللغوي للكلمة معتبرا أنها إشتقاق من الأرخ بفتح الهمزة وكسرها «وهو الأنثى من بقر الوحش لأنه شيء حدث كما يحدث الولد» (32) وهو إشتقاق مستبعد لعدم إرتباط المدلول بالدال، كذلك يورد السخاوي الرأي القائل بأن الكلمة معربة مأخوذة من الفارسية من كلمة «ماهروز» «ماه القمر وروز اليوم وكان النهار والليل طرفة. قال أبو منصور الجو اليقي في كتابه المعرب من الكلام الأعجمي يقال أن التاريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض وإنما أخذه المسلمون عن أهل الكتاب» .33).

ولسنا نريد فتح النقاش حول أصل كلمة تاريخ لأن ذلك يبقى غامضا لعدم توفر الأدلة الكافية،

إلا أننا نميل إلى القول بالأصل العربي للكلمة كما ذهب إلى ذلك السخاوي عندما ذكر رأي الإصمعي قائلا : «وقد فرق الإصمعي بين اللغتين فقال بنو تميم يقولون ورخت الكتاب توريخا، ونفيس تقول أرخته تأريخا وهذا يؤيد كونه عربيا» (34) ورغم أن هذا الرأي لا يستند إلى دليل، بل أننا لم نجد في الأدب الجاهلي كلمة ورخ أو أرخ، فإن الإشتقاق عربي حسب ما وصلت إليه الأبحاث حاليا. يقول شاكر مصطفى [وقد أخذ ذلك عن روزنتال (35)] إن جذر الكلمة (ورخ) «جذر سامي ولكنه مأخوذ من لغة اليمن الجنوبية ... ومعناها الأول هو القمر أو الشهر» (36).

أ - فأما المعنى الأول الذي يحدده شمس الدين محمد عبد الرحمان السخاوي للتاريخ فهو يكمن في زمن وقوع

الحادثة، أي تحديد زمن الواقعة باليوم والشهر والسنة : «فالأول فالتاريخ في اللغة الإعلام بالوقت، يقال أرخت الكتاب وورخته أي بينت وقت كتابته» (37). ولعل هذا المعنى يقابل كلمة date بالفرنسية و«The date» بالأنجليزية. ومعنى التقويم والتوقيت نجده مستعملا بكثرة في صدر الإسلام حيث ما زالت كلمة «خبر» تفيد تسجيل الأحداث وسردها.

ب - والمعنى الثاني في كلمة تاريخ هو نهاية الشيء وغايته. يقول السخاوي : «قال أبو الفرج قدامة بن جعفر الكتاب في كتاب الخراج له : «تاريخ كل شيء غايته ووقته الذي ينتهي إليه زمنه ومنه قيل لفلان تاريخ قومه إما لكونه إليه المنتهى في شرف قومه (...) وإما لكونه ذاكرا للأخبار وما شاكلها» (38). ولعل هذا المعنى يقابل كلمة fin نسية وهو غير مستعمل الآن عند المؤرخين.

يضيف السخاوي معنى ثالثا عندما يقول إن التاريخ «في الإصطلاح التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة والأيمة ووفاة وصحة وعقل ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مرجعه الفحص عن أحوالهم في إبتدائهم وحالهم وإستقبالهم ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة من ظهور ملمة وتجديد فرض وخليفة ووزير وغزوة وملحمة وحرب وفتح بلد وإنتزاعه من متغلب عليه وإنتقال دولة وربما يتوسع فيه لبدئ الخلق وقصص الأنبياء وغير ذلك من أمور الأمم الماضية

وأحوال القيامة ومقدماتها مما سيأتي أو دونها كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف أو نحوها مما يعم الإنتفاع به مما هو شائع مشاهد أو خفي سماوي كجراد وكسوف أو أرضي كزلزلة وحريق وسيل وطوفان وقحط وطاعون [...] والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العام» (39).

ت - والواقع أن هذا المعنى الثالث هو الأهم لأنه يحدد بصفة واضحة حيّز الممارسة التاريخيّة محددا نشاطات الفكر التاريخي. ولابد أن نتوقف قليلا هنا لنتقدم بعض الملاحظات التي تبدو لنا هامة في هذا المجال :

* : موضوع علم التاريخ كما حول تحديده السخاوي في المعنى الثالث للكلمة شديد التنوع لأنه يبحث في الإنسان وفي الأشياء على حد السواء، أي أنه يشتمل على كل ممارسات الإنسان في المجالات الإجتماعية (المولد، الوفاة، الصحة، الرحلة ...) والدينية (الحج، الفتح، قصص الأنبياء، أحوال القيامة...) والسياسية (تجديد فرض وخليفة ووزير، الحروب والغزوات...) والإقتصادية (بناء القناطر والأرصفة...)، كما يشتمل على الأحداث الطبيعية التي لها علاقة بحياة الإنسان (كالحرائق والطوفان والقحط والزلزال وغيرها). ويتضح هنا ثراء كلمة تاريخ عند العرب، هذا الثراء الذي يجعلها منذ نشأة علومها منفتحة على كل الممارسات الإنسانية ولا تهتم فقط بالممارسات السياسية وبمكائد الأمراء وأحوال الملوك والقصور، كما كانت حالة التاريخ في الغرب في القرون الوسطى.

* : في هذا المعنى الثالث الذي يحدده السخاوي نلاحظ أن كلمة تاريخ لا تفيد أخبار الماضي فقط، بل تتجاوز ذلك وتهتم بالأحداث الحاضرة وتنظر إلى ما يمكن أن يحدث في المستقبل ، فهي تفيد «الفحص عن أحوالهم في إبتدائهم (الماضي) وحالهم (الحاضر) وإستقبالهم (المستقبل). وهي ملاحظة شديدة الأهمية لأنها تلقي أضواء ساطعة حول ممارسة ما نستطيع تسميته بالتاريخ الحضوري عند العرب (l'histoire de la présence)، وهو تاريخ يقترب من الإنتولوجيا بما أنه يحاول وصف الحالة (الإجتماعية) الحاضرة للإنسان في مكان ما. كما يربط الأحداث بعضها ببعض ليجعل من الإقبال عنصرا له فعالية في السيرورة التاريخية «كأحوال القيامة ومقدماتها مما سيأتي».

وما اتضح لنا من هذه الملاحظة الثانية يجلعنا نشك في أطروحة بعض المستشرقين التي تقر بعدم وجود أية إستقرارية في الزمن (التاريخي) عند العرب (40) وهو في زعمهم منفصل، غير متصل بعضه ببعض ولا يمكن تصور تاريخية من خلال الإدراك الخاص به عند العرب، والتاريخية بعيدة كل البعد عن «العقلية السامية» بما أن إكتشاف الزمن التاريخي هو من مشمولات الثقافة «اليهودية المسيحية» (41) التي أعطت إتجاها تصاعديا للتاريخ يجعله مجبرا على النظر إلى المستقبل.

وتعود هذه الأطروحة في الحقيقة إلى الموقف الجازم الذي صدح به المستشرق ماسينيون (42) إذ سلم، من خلال دراساته للتصوف الإسلامي بضرب من التخمين والإفتراضات

التي يمكن تطبيقها في كل المجالات والإفتراضات التي يمكن تطبيقها في كل المجالات، بأن الزمن عند العرب هو مجموعة من «الآن» منفصلة عن بعضها البعض (43).

وأنه «شطحات في نفس الموقع» مما يجعل، حسب غارداي(44) التاريخ كإستمرارية بين ماض وحاضر ومستقبل غير ممكن، فالتاريخ من مشيئة الله يتدخل في الأحداث ليجعل منها «آنيات» مستقلة.

وليس من مرامنا في هذا المبحث كمقدمة لكتاب السخاوي أن نفحص نقديا فرضيات الزمن المنقطع كخاصية التاريخية الإسلامية لنستدل على أن هذه الأطروحات نسبية ولا تفي بالحاجة إلى تفكير علمي صارم فتجليات الزمن متعددة ومتنوعة في الثقافة والحضارة مهما كانت معطياتها. ذلك ما أكدته أبحاث المؤرخين والفلاسفة الحاليين الذين بدأوا ينظرون إلى الزمنية بنظرة تبتعد كثيرا عن الأحدية. فيري مثلا روبار كلارك (45) وهو عالم أنتروبولوجي درس خاصيات إنسان أومو، أن الإنسان في بداياته الأولى قد عرف «الزمن التطوري» وأن إجتماعيته - كإستتباع لذلك - تاريخية إذ أن «مجرد عملية نحت الحجارة، في سهولتها وبساطتها تتضمن جوهر التطور التقني نفسه» (46).

وفي ميدان آخر وبنفس الفرضية، أكدت دراسات ليود(47) أن للإغريق نظريات متنوعة للزمنية، ولا يصح في نظره نعتها بالدائرية كما ذهب إلى ذلك جل دارسي الزمن عند الإغريق كشونو (48) وميشال سار (49) «ومن يريد

مقابلة النظرة الإغريقية للزمن بالنظرة اليهودية معتبرا الأولى كدائرية أساسا بينما تكون الثانية خطية أساسا، فهو على كل حال وبالنسبة للإغريق، قد إتخذ موقفا خاطئا تماما»(50). وقد سانده في هذه النظرة هوس جورج غادامير(51) الذي شهر بالنظرة الأحدية والمختزلة للزمنية الإغريقية معتبرا أن تناولها لا يكون إلا من خلال نظرة تنوعية وتعددية.

وهكذا الأمر، في نظرنا، مع الظاهرة الزمنية عند العرب، من حيث أنها متنوعة، ومتعددة حسب المجالات والميادين، ولا يمكننا تفنيد «الزمن التطوري» عن النظرة التاريخية عند العرب. وقد أكدت دراسات جان بول شارين (52) ذلك معتبرة ان التاريخ عند العرب هو أيضا خطي، ولا يظهر ذلك في الاسلام الشيعي حيث يتحدد التاريخ لا محالة بالرجوع إلى أحداث الماضي التي صبغت تطورات الحياة الدنية والاجتماعية، بل أيضا إلى المستقبل حيث يعيش الفرد في انتظار أحداث ستقع حتما. تظهر هذه الزمنية الخطية، بجانب الزمنية الدائرية، في الدراسات التاريخية السنية، وفي تاريخ العلوم (53) والفلسفة. وما ربط الماضي بالحاضر وبالمستقبل في نص السخاوي الذي أسلفنا ذكره إلا دليل إضافي لتلك الزمنية التي تواجدت مع تمظهرات أخرى للزمن في الثقافة العربية الإسلامية.

ث - أما المعنى الرابع الذي يحدده السخاوي في كتابه الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، فهو يخص تاريخ الرجال من «رواة وأيمة» ملوك وشعراء وغيرهم وهو ما يقابل كلمة

بيوغرافي Biographie باللغة الفرنسية. يدخل في هذا الباب السير وتاريخ الإعلام وتاريخ الرسل والملوك، وقد خصّصت كتب لتاريخ الشعراء (الشعروالشعراء لإبن قتيبة) والمغنين (كتاب الأغاني) والرسل، والأيمة، كما أن التواريخ العالمية قد تضمنت فصولا لهذا النوع من التاريخ كتاريخ اليعقوبي الذي دون مثلا سيرة الرسول وأسماء زوجاته وسيرة الخلفاء وكتاريخ الطبري وغيرهما.

ج - أما المعنى الخامس لكلمة تاريخ فهو يتحدد بالسيرورة التاريخية في الزمن، وهو في حقيقة أمره إستتباع للمعنى الثالث والرابع، إذ أن السخاوي يجعل التاريخ مرتبطا بسيرورة الأحداث في الماضي الماضي والحاضر وتطور إمكاناتها في المستقبل وهو ما يقابل كلمة Histoirer بالفرنسية.

وثمة ملاحظة وددنا سياقها في هذا المجال وتخص أطروحة قسنطين زريق التي تبين أن إستعمال كلمة تاريخ بمعنى سلسلة الوقائع الماضية، أي مجموع الأحداث الواقعة شيء حديث بالنسبة إلى العرب (54) وإن هذا المعنى قد استورد من لغات أجنبية أخرى. ويبين بكل وضوح كيف إستعمل العرب كلمة تاريخ بمعنى الأحوال الماضية.

ح - وأخيرا يكمن المعنى السادس لكلمة تاريخ في معرفة أحداث الماضي، أي هذا الجهد النظري في محاولة معرفة الأمور على وجهها ويقابل ذلك كلمة (Sience de l'histoire أو Histoire) بالفرنسية. فالتاريخ هو «فن يبحث

فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم» (55). «وأما موضوعه فالإنسان والزمان ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان. وأما فائدته فمعرفة الأمور على وجهها » (56).

هكذا إذن يخول لنا ما أسلفنا ذكره أن نؤكد على الوجهة النقدية للنظرية التاريخية عند السخاوي، فالتاريخ لا يكون، بالنسبة إلى السخاوي سرد الأحداث الماضية ومعرفة الأخبار والأحداث فقط بل يكون التاريخ أيضا نقدا أو تمحيصا وبحثا متواصلا لمعرفة أحوال الناس على وجهها، وهو بالتالي فلسفة الإنسان في علاقته الشائكة بالزمان. فجلي إذن أن رأي عبد الله العروي (57) الذي أخذه عن قسطنطين زوريق والقائل بأن المعنى الثاني للتاريخ أي الكيفية التي تسرد فيها الوقائع التاريخية، نشأ في القرن الثامن بأوروبا، رأي خاطئ في أساسه. لأننا نعتقد أن ابن خلدون والسخاوي من بعده قد انتبها إلى هذه الناحية بالذات وكتبا الكثير في نمط الممارسة العلمية للتاريخ.

ولذلك يكون كتاب السخاوي التوبيخ لمن ذم التاريخ محاولة جزئية لإقرار مبادئ العلم التاريخي ومناهجه وفوائده، فقد حاول معالجة أغراض التاريخ وتعريفه وفوائده وخصائه وطرق البحث فيه ثم تعرض لمختلف منتجات التاريخ الإسلامي. وهذا يدل دلالة واضحة على أن الفكر التاريخي العربي الإسلامي قد بحث في الكيفية التي سرد فيها الوقائع التاريخية، بجانب البحث في الأحداث والماضي.

صحيح نجد أن المسعودي في مروج الذهب (58) يقول «وكتابنا هذا كتاب خبر لا كتاب بحث وخبر» ولكن ذلك لا يعني البتة أن مسألية البحث الفلسفي في طريقة علم التاريخ وغايته وموضوعه منعدمة في الفكر الإسلامي.

واضح إذن أن موضوع التاريخ بصفته ممارسة علمية هو الإنسان الذي يربط الماضي بالحاضر، والزمان الذي يكون تقريبا هو المقولة التي فيها يقع هذا الإتصال فالواقع الماضي هو جزء لا يتجزأ من الذات العارفة. لهذا فالمفكر هو قبل كل شيء نتيجة الواقع الحاضر بمناخه الثقافي ووضعه الإقتصادي والاجتماعي ومواقفه الإيديولوجية والسياسية ... فهو الذات المفكرة لا محالة ... وموضوعه هو إندماج الواقع الماضي في الحاضر. وقد لخص السخاوي كل ذلك عندما إعتبر أن الإنسان هو موضوع التاريخ.

فموضوع التاريخ إذن هو الإنسان أي الحادثة المتصلة بالإنسان من حيث وجوده الزمني. فالتاريخ يندرج تحت لواء ما يسمى حاليا بالعلوم الإنسانية ولكنه يختص بدراسة الإنسان في ماضيه وبتأثير هذا الماضي فيه. فهو يدرس الحادثة الإنسانية كحادثة مضت وولت. على أن الخصائص الهامة التي تمتاز بها الحادثة التاريخية علاوة على أنها متصلة إتصالا عضويا وموضوعيا بالإنسان هي أنها حادثة اجتماعية ذات وجهة معينة.

فالإنسان التاريخي هو قبل كل شيء إنسان إجتماعي. أما الإنسان المعزول عن بيئته وظروفه الإجتماعية ليس سوى تجريد خيالي، إذا فرض علينا فذلك من باب البحث

والتحليل. فالحدث التاريخي نتيجة تفاعل الإنسان مع الإنسان في بناء مصير مشترك. فالإنسان المجتمعي هو الذي يصنع التاريخ أي أن العلاقات الإجتماعية المبنية على أسس إقتصادية هي التي تحدد التاريخ وتعطيه وجهته الخاصة. فالقائد البطل الذي يصبح موضوعا تاريخيا هو في الواقع تعبير عن إرادة المجتمع والجماهير وفشله ونجاحه لا يخضع فقط لعبقريته وحدسه بل وأيضا لعلاقته مع الجماهير والمجتمع. فالبطل الذي يصنع التاريخ هو نتيجة لصنع التاريخ.

فلأن الحادثة التاريخية هي إجتماعية قبل كل شيء يكون التاريخ ذا معنى وإتجاه وبديهي ذلك إذا علمنا أن الإنسان - بما أنه أخلاقي وإجتماعي يتجاوز دوما الأمر المقضي والأمر المعطى ويحدد سلوكه بالأهداف والغايات التي يتصورها. فدراسة التاريخ هي أيضا توضيح نظرة الإنسان إلى الوجود في كل الأحقاب. فالماضي ليس ماضيا فقط نتعامل معه كما نتعامل مع جثة هامدة. بل يجب أن نفهم أن ماضي حضارة ما كان حاضرا بالنسبة إلى المجتمع عصر ذاك وقد عاشه المجتمع بالحيوية والحركة والحماسة التي نعيش بها نحن مثال عصرنا الحالي وحاضرنا.

فالتاريخ إذن يعني رفع النقاب عن تلك الجهود الضخمة التي بذلها الإنسان في مجتمعه وحضارته ليكشف عن ذاته ويعطي معنى لوجوده. ذلك في آخر الأمر ما يعنيه حد التاريخ عند السخاوي عندما اعتبر أن موضوعه هو «الإنسان والزمان ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت

دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان».

والحاصل أن هذا التنوع في معاني كلمة تاريخ يرمز إلى أهمية الفكر التاريخي العربي وصعوبته وتشابك معطياته وإستتباعاته منذ تكوينه بعد نشأة الإسلام وإرتباطه بالتعابير الثقافية العربية وبالثقافة الإسلامية الناشئة من ناحية وبالمناهج والثقافات المجاورة من ناحية أخرى، على أننا بعد تمحيص ونقد هذه المعاني المختلفة، نستطيع جمعها في معنيين إثنين، الأول يخص سلسلة الأحداث الماضية والتعريف بأوقاتها والثاني هو «الفن الذي يبحث في الوقائع والأحداث» حسب تعبير السخاوي. للأن بعض المعاني المذكورة لم تعد تستعمل الآن كالمعنى الثاني، وبعضها تقلص إستعماله كالمعنى الرابع.

العقل التاريخي العربي :

كيف تم تركيز فكر تاريخي عربي وهل من كشف لممارسة المجتمع العربي للبحث التاريخي ؟

ليس من شك في قيمة كتاب السخاوي الذي بين إيدينا من الناحية العلمية، لأنه يكشف لنا من خلال محاولته لتنظير الفكر التاريخي ممارسات المجتمع العربي لتاريخ وذلك بتقديم بعض الأفكار والمناهج التاريخية التي وردت في أمهات الكتب التي عنيت بالسرد التاريخي، ككتب ابن قتيبة (59) والطبري (60) واين الأثير (61) وغيرهم. وسنحاول تقديم كشف لنقط إرتكاز الممارسات التاريخية العربية في عصورها الأولى حتى إبن خلدون وذلك من خلال

إستقصاء تقنيات السرد والرواية التاريخية من جهة وإستخراج النظرة الفلسفية الكامنة في هذا السرد من جهة أخرى.

تكمن القضية في نمط تصور الفكر التاريخي بصفة عامة. يقول بول فاين (62) إن التاريخ «مدينة نزورها لإمتاع النظر في الأعمال الإنسانية بتنوعها وعفويتها فقط، بدون أن نبحث فيها عن منفعة أو جمال.» يعني ذلك ان التاريخ معرفة ولكنها منقوصة (63) بما أنها خاضعة لإمكاناتنا الحالية والخاضعة بدروها إلى الوثائق والآثار المبتورة، وهي معرفة لا تعتمد منفعة خاص، بل تتأتي حسب الكاتب عن الفضول وحب الإطلاع وتتبع الأنباء الغريبة والقضايا الطريفة فدواعي نشأة الفكر الأنباء التاريخي لا تكمن البتة في نشأة الدولة السياسية في المجتمع اليوناني ولا في وصف الحروب وتتبع الأعمال السياسسية للزعماء. وإذا كان لتاريخ الغربي تاريخ العمل السياسي يسير بجانبه كظله، فذلك من باب الصدفة حسب الكاتب. لقد ولد الفكر التاريخي الغربي في اليونان مع هيرودوت الرحالة الذي ألف كتابا تاريخيا مع هيرودوت وتعني الكلمة البحث، فجاء الكتاب في صورة «مجموع متقطع» متنوع، بدون تنظيم زمني محكمن وبدون تقديم سبب معين للأحداث. فقد ولدت الفكرة التارخية مفتوحة مطابقة للواقع المتنوع.

ولعل لفي إستراوس عندما إعتبر التاريخ «مجموعا متقطعا يتكون في موضوعات عديدة وكل موضوع يتحدد بتواتر خاص» (64)، كان يرمز في نفس الوقت الى بدايات

العلم التاريخي الإغريقي وبالذات إلى المعنى الإيتيمولوجي لهستوريا وإلى تطور علوم التاريخ تحت تأثير الإكتشافات العلمية الدقيقة في العلوم الطبيعية، فقد أصبحنا نهتم أكثر بالجزئي والممكن وبدأت تظهر تأثيرات هذا المنهج في علم التاريخ الذي تنوع الآن بتنوع موضوعاته وأصبح يهتم بميادين متعددة كتاريخ العلم، وتاريخ التقلبات الجوية وتاريخ الطبيعة وتاريخ السكان فتنوعات الإختصاصات وأصبحت الإهتمامات ميدانية.

وهكذا فإن التاريخ بمعناه الإغريقي الأول ليس إلا سرد الأحداث المتنوعة ووصفها بعفويتها وتنوعها وجمالها.

غير أن توسوديد (Thucydide) عندما وصف حرب البيلوبويكزية التي دارت بين إسبرطة وأثينا إبتداء من سنة 413 قبل المسيح، نهج بالفكر التاريخي نهجا سياسيا فجعله يحوم حول الدولة. ويرى بول فاين (65) أنه هو المسؤول عن تحول الفكر التاريخي من التنوع إلى وحدوية المنهج والبعد، «فتوسيديد هو الذي جعلنا نشعر بأن التاريخ يكمن في رواية الأحداث التي تتعرض لها أمة معينة وذلك عندما اتخذ من المكائد والمغامرات الحربية نموذجا لدراسة آليات السياسة (66) فكان مسار التاريخ الغربي لا يخرج عن هذا الطابع السياسي الذي إتسم به الفكر التاريخي وعن سرد الأحداث المتتالية التي تهم دولة ما في وطن ما. فاقتصر، بذلك على بعد واحد وعلى نهج واحد قلما حاد عنهما أو تجاوزهما، وهكذا، بتنظيم الزمن الإنساني المرتبط بالمصير الكوني (الكرونولوجيا الرواقية) أو بتطبيق حركة المصير

الإنساني على الطبيعة بجزئياتها (التاريخ المسيحي) يصبح التاريخ «تاريخا كبيرا، صقيلا، أليسا متسقا، على نظام واحد في كل نقطة، قد يجر في نفس الإنسياق، وفي نفس السقوط أو في نفس الصعود وفي نفس الدور كل الناس مع الأشياء والحيوانات وكل كائن حي أو جامد (...)» (67).

وعلى هذه الشاكلة، أخذ المؤرخون الغربيون يعالجون القضايا السياسية والإجتماعية حتى مطلع القرن التاسع عشر عندما تغيرت أوضاع الإبستمية الغربية فتم إكتشاف حركية خاصة للطبيعة وتاريخ خاص للغة وللفلسفة والفكر. أي أن «الأشياء تسلمت (...) تاريخية خاصة حررتها من المسافة المسترسلة والمستمرة والتي فرضت عليها كرونولوجية الإنسان»(68). لقد استفاد التاريخ الغربي من الممارسات القولية المجاورة للعلوم الصحية والعلوم الإنسانيّة والآداب وغيرها. مما أدى به إلى «الإنفجار وحسب تعبير بيار نورا ليشمل مواضيع متنوعة ومختلفة كالإقتصاد والفلسفة واللغة والعلم والثقافة والأشياء والطبيعة والأحوال الجوية وغير ذلك من الأمور التي تخرج عن مأساوية الفكرة السياسية التي تتعلق بالدولة وحروبها ومؤامراتها ومغامراتها.

والحاصل أن هذا الإنفجار الإبستمولوجي في علم التاريخ قضى على وحدوية المنهج والبعد وأقر التنوع الجوهري في الموضوع والمنهج وفتح آفاق الفكرة التاريخية لتصبح بحثا في المجتمع والإقتصاد والحضارة ولا تقتصر على الماضي، بل تهتم بالحاضر والمستقبل أيضا ولا تأتي في قالب حكاية بل تتخذ شكل البحث والتنقيب والتحليل وتتعامل

مع العلوم والممارسات الفكرية المختلفة.

كذا حدث للمسار التاريخي العربي فقد هيمنت عليه النظرة الوحدوية والتسلسلية فاكتمل مع ما سمي بالتاريخ التقدمي عند كوندرساي في القرن الأنوار وبالصيرورة التاريخية عند هيجل وماركس، وكل هذه النظريات قد تأسست على إيديولوجيا الزمن المتسلسل والمتقدم نحو حدث مستقبلي سيكون غاية التاريخ ونهايته وهي تقريبا الزمن الإسكتولوجي المسيحي الذي سيطر على النظرة التاريخية الغربية بعدما تأسست على الإنحياز التيسوديدي وأصبحت ترى في التاريخ حركة تصاعدية تسلسلية وتقدمية تحوم حول الأمور السياسية والأحداث المتصلة بالدولة. لقد أصبح هذا الإنحراف التيسودودي المختلط بالإسكتولوجيا المسيحية نموذج الفكر التاريخي، بل كان منطلقا ايديولوجيا لدراسة كل فلسفة تاريخية في الحضارات الإنسانية، فلا غرابة إذن أن يعتبر بعضهم (69) أن أصل الفكر التاريخي الحقيقي أي الإتجاهي يتمثل في الديانة اليهودية المسيحية، ولا غرابة أن يكون ذلك منطلقا إيديولوجيا لنفي الفكر التاريخي الإسلامي العربي بنفس الإستمرارية والتقدم من مجال الزمان الاسلامي العربي ولكن هذه الفلسفة التاريخية الإتجاهية بدأت في الإنقراض بتفكك الفكر الوصفي وأرتكاز الإيديولوجيا الوحدوية.

وليس من شك في أن إعتبار هذا المسار التاريخي الغربي نموذجا للفكرة التاريخية في حد ذاتها خطأ فادح في النقد التاريخي والتحليل العملي. إذ أن التواريخ في العالم

لم تتخذ من السياسة موضوعا موحدا لها ولم تكن ذا بعد واحد ونهج واحد، وقد ذكر بذلك تونبي قائلا : «لست مقتنعا بأنه علينا أن نعطي نوعا من الإمتياز الى التاريخ السياسي. أعرف جيدا أن ذلك هو الرأي السائد: فهو سمة مشتركة للتاريخ الإغريقي والصيني، ولكنه غير قابل للتطبيق على تاريخ الهنود مثلا. فلبلدان الهند تاريخ عظيم ولكنه تاريخ الدين والفن» (70). يعني ذلك أن نمط التاريخ يختلف من حضارة الى أخرى وأن دراسة تاريخ حضارة معينة من خلال نموذج التاريخ الغربي تؤدي حتما إلى نتائج غريبة كأن نعتبر ابن خلدون فريد زمانه في الحضارة العربية أو أن أقر أن التاريخ لا يوجد إلا في المجتمعات اليهودية المسيحية لأن الزمان فيه متواصل ومسترسل. هذه الحماقات هي استتباع لنظرة وحدوية للأشياء لا تقيم وزن للإختلاف والتنوع ولخصوصيات المجتمعات المتعددة والحضارات المختلفة في العالم.

وإستنادا إلى هذا التحليل التاريخي للفكرة التاريخية، إقترحنا في موضع آخر (71) قراءة مختلفة لنشوء الفكر التاريخي العربي وكيفية تحديد أركانه وإتضاح رؤيته المنهجية فبينا أن الظاهرة الأولى لنمط تكوين العقل التاريخي العربي تكمن في الوعي العربي الثقافي العام كإيديولوجية لدولة جديدة أساسها الإسلام تلم الشتات الإجتماعي للعرب إلى بناء محكم ومنسق والشتات السياسي إلى تنظيم «جزئيات» بوجهيها القمعي والإيديولوجي والشتات الثقافي إلى إتجاهات معينة. فالفكرة التاريخية العربية كانت في مظهرها الأول نتيجة التحول من الشتاب إلى التنسيق

مثلها مثل الفكرة التاريخية الإغريقية التي ولدت مع ولادة المدينة بأبعادها الإقتصادية والإجتماعية والثقافية. وقد لعب «العقل الإسلامي» في الفكرة التاريخية العربية دور اللوغوس في التاريخ الإغريقي.

على أن ذلك لا ينفي أن تكون فكرة التاريخ المتصلة إذن بولادة الإسلام وتكوينه دينيا وثقافيا وسياسيا فكرة مفتوحة تأسست على التنوع في المادة والهدف، فهي لم ترتبط بعلم الحديث والفقه فقط بل وأيضا بمعالم الثقافة الجديدة المختلفة (72).

فارتبطت بالشعر والغناء والفلسفة والعلوم والسياسة والأخلاق. فما حل القرن الثالث هجري حتى أصبحت الكتابة التاريخية تتجاوز المغازي والأنساب والطبقات إلى جل المعارف تقريبا كتواريخ هيثم إبن العدي (المتوفي سنة 207) الذي وجه الفكر التاريخي نحو التنظيم الحولي وجمع الأحداث العالمية، أو المدائني (مـ225هـ) الذي ألف في أخبار قريش والنساء والخلفاء والشعر والأدب والقضاة وضرب الدواهم والصرف والكتاب (73) والجاحظ الذي إهتم بمادة تاريخية متنوعة في التنبيه ككتاب البيان والتبيين وكتاب البخلاء والحيوان والتاج في أخلاق الملوك ورسالة في بيان مذاهب الشيعية الخ ...

تلك هي الظاهرة الثانية لنشوء الفكر التاريخي العربي : فهو لم يترعرع في أحضان الممارسات السياسية ولم يلتصق بالمكائد والمؤامرات والحروب فقط بل جاء

التاريخ أيضا عند العرب متنوعا ومختلفا فتفاعل مع الممارسات القولية المتعددة، وارتبط بالجغرافيا والنحو والمنطق والفلسفة والإجتماع والعلوم والآداب، ولم يكن التاريخ السياسي إلا جزءا من هذا التاريخ المتنوع (74).

وإذ قد بانت المنطلقات المبدئية التي على أساسها تحدد الفكر التاريخي العربي، لابد من استخلاص بعض النقط الهامة التي تبين مميزاته ومآربه :

1 - أول ما قد نستخلصه من ظاهرتي نشوء الفكر التاريخي العربي ومن تكون التاريخ بصفة عامة عند العرب هو أن «تأليف التاريخ الإسلامي من إبداع العرب» (75) ويضيف عبد الله العروي «لقد فشلت المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية ، يونانية أو فارسية، على غرار ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام»، وقد أشار السخاوي إلى ذلك عندما إعتبر أن كلمة تاريخ عربية مفندا إدعاء البعض من كونها فارسية المصدر (76).

ولا نقصد بما قلناه إنعدام تأثر التاريخ في مسيرته بمعطيات الثقافات والحضارات الأجنبية التي عرفها الإسلام، ولكن علم التاريخ مثله مثل النحو عربي المنشأ والترعرع وقد أظهر فيه العرب في القرون الأولى «أصالة وقوة على الخلق والإبداع لا شك فيهما» (77) وذلك بديهي إذا ماعلمنا أنه قد اعتبر علما مساعدا للعلم الإسلامي البحث أي علم الدين وما أسلفناه من عوامل نشوء التاريخ يؤكد ذلك ويجعل من الفكر التاريخي علما إسلاميا عربيا.

2 - ذلك ما يدعو إلى التأكيد على ميزة الكتابة التاريخية عند العرب التي لا تهدف فقط إلى معرفة أحداث الماضي والإستمتاع بحكايات بطولات ومآسي ومسرات، بل وأيضا الى «معرفة الأمور على وجهها» حسب تعبير السخاوي (78). يعني ذلك أن الكتابة التاريخية عند العرب تهدف أساسا الى الإستنجاد بحادثة ماضية في سبيل تحليل حادثة حاضرة أو إقرارها أو تحديدها كإقرار حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة. فيجب على الفقيه أن يعرف التاريخ، بل نجد أن الكثير من بين مؤرخي العصر الإسلامي الأول فقهاء ومحدثين ومهتمين بالشؤون الدينية. وتلك ميزة شديدة الأهمية لأنها ربطت منذ البداية الفكر التاريخي بالفكر النقدي. لأن المهم ليس معرفة الماضي، بل معرفته على وجهه الصحيح، وفي دقته وجزئياته.

3 - وهكذا يرتبط التاريخ بالعلوم الدينية قبل أن ينحصر في البعد السياسي، ولهذا وجب، حسب إعتقادنا إعادة النظر في نمط تكون الفكر التاريخي وسيره في الحضارة العربية، وذلك بإستبعاد النظرة الغربية المركزية التي إعتبرت التاريخ كما يقول فوكو، حركة صقيلة ذات بعد واحد تجر في إتجاهها الأحداث بعد غربلتها وحصرها في البعد السياسي. إن قراءة مختلفة تعتمد النظرة العربية الإسلامية في منطقيتها الواسعة، البعيدة عن الإنحياز التوسيديدي، ستترك جانبا التاريخ الإتجاهي ببنيته الزمنية المتسلسلة والإسكوتولوجية فتنظر الى واقع الفكرة

التاريخية المتحركة والمتنوعة كما بدت عند هيرودوت وكما نشأت في الثقافة الإسلامية فالتاريخ الصقيل نتيجة لفكر ايديولوجي مهيمن نشأ عن فلسفة كلية للوجود وممارسة كلامية للسياسة.

فالتاريخ في كنهه مثلم ومحزز ومنضد لا يلتزم السرد المسترسل للأحداث. يقول مشال سار عن التاريخ (اليوناني): «يكون التاريخ صدفويا، عرضيا، يأتي كما اتفق (...) فالمفعول النزوي لعملية خاضعة للصدفة تجد نفسها منظمة ومضبوطة بواسطة تكرار وقوعها تكرارا كافيا لذلك. فالتاريخ هو تكوين الانساق والنظم من خلال تلك السحب التي لا تفني أبدا». (79).

4 - إن البحاث المعاصر، بعد إتضاح النشأة التاريخية على النمط الذي صورناه ، وبعد تبلور تقنيات الدراسة العلمية ومنهجيتها (80) لا بد أن يدرك أهمية الإختلاف الموجود في نمط معالجة التاريخ بين الحضارات فيرفض بذلك تطبيق انموذج معين مهما كانت علومية هذا الأنموذج وبذلك يسقط النظرة المركزية الغربية للتاريخ العربي. وعلى كل، ما أسلفنا ذكره يبين بوضوح تام أن نفي الفكر التاريخي عن الثقافة العربية لا يعدو أن يكون خلطا بين النموذج الغربي للتاريخ ونمط سيرورة الفكر التاريخي العربي.

ولا يسعنا هنا إلا أن نؤكد على خطىء تلك الفكرة الموجودة عند بعض الدارسين ككاهان (81) وغرونبوم (82) وغارداي(83) وماسينيون وغيرهم الذين ينفون التاريخية

عن الفكر التاريخي العربي أي أنهم ينفون عنه خاصية النموذج الغربي ونعني الوحدة والتسلسل «مبرزين تعدد أشكاله وحقبه وإختلاف أساليبه وأنماطه» (84) إن تعدد التواريخ لا ينفي الوعي عن المؤرخ العربي لأن الوعي لا يرتبط ببناء مفهوم موحد للتاريخ، ولا بزمان صقيل متسلسل ذي إتجاه معين يظهر الوعي التاريخي الحقيقي في التصورالفلسفي والعقائدي الموجود في طيات الرواية التاريخية وتركيبها وإستخلاص العبر منها كما يوجد في تحويل الوثيقة الى أثر تذكاري تاريخي وتاريخ الطبري والمسعودي وإبين خلدون دون الوصول الى مستوى الوحدة التاريخية يضمن ترابط الأحداث وتسلسلها مع إخضاعها لا إلى السرد فقط بل وأيضا الى التحقيق والبحث والعقل.

5 - لعل السبب الرئيسي لنفي التاريخية، حسب هؤلاء الباحثين يتمثل أساسا في غياب زمانية (Une temporalité) واضحة في الفكر العربي الإسلامي. لانريد هنا فتح ملف الزمانية العربية التي جعلها بعضهم عبارة عن رقصة إيقاعية لا تتغير ولا تتحول ، وذلك كما هو معلوم خاصية مرضية للفصام (Schizophrénie) الذي يجعل المريض ينطوي عل» نفسه تحت تيار التجوّل الذهني فيعيش الآنية دون القدرة على التجاوز نحو المستقبل ودون الرجوع الى الماضي، فهل أصيبت المجتمعات العربية الإسلامية بمرض الفصام الجماعي ؟ فما أسلفنا ذكره فيما يخص الزمنية قد بين لنا أن هناك تعددا واختلافا في التصورات الزمانية في الكلام والفلسفة والتصوف والتاريخ والعلم. كذلك هناك

اختلافات عديدة في هذا المضمار داخل كل حقل معرفي، وتلك ظاهرة تتصف بها كل الحضارات التي أسست زمنية تاريخية كالحضارة اليونانية أو الهندية أو الغربية. بل قد ذهب بعض علماء الإجتماع، في هذه القضية، الى إعادة النظر في ما يسمى بالمجتمعات الباردة اللاتاريخية وفي دراسة التاريخ التقدمي الموجود في نمط عيشها وإعتقاداتها. وعلى كل حال يبقى الزمن في صوره المتعددة وفي منطقه الوحدوي، في دلالاته الخيالية وفي تجدده، وفي في غيريته وتغيره، يبقى إذن إستجواب الإنسان الفرد وإستفهامه ومقاضاته لتسجيل حضوره في التاريخ - المجتمع. والزمان هنا تأسيسي لأنه كما يقول كورنياليوس كاستورياديس (85) (Cornelius Castoriadis) يضم «تفردات وخصوصيات غير قابلة للتحديد مسبقا كإمكانية ظهور اللامنتظم والصدفة والحدث والإنفصال والتراجع» يعني ذلك أن الزمان تأسيسي للموقع التاريخي الإجتماعي مهما كان تصورنا له : «لا يهم البتة أن يكون الزمان متمثلا في صورة دورية حلقية أو في صورة خطية لانهائية أو كوهم ملغز وغامض ومعلق في التعالي»(86). لهذا يجب أن نترك جانبا فكرة وجوب وجود الصورة الخطية للزمن التاريخي لتكوين وعي الأمة الإجتماعي والتاريخي، أي أن منطلق البحث الذي يجد جذوره في الفكر الوضعوي غير كاف إن لم يكن خاطئا في تحديد الزمان واستتباعا لذلك في توضيح الفكرة التاريخية العربية.

هكذا تبين في ضوء هذا التحليل المتصل برؤية التاريخ والزمان وتعددها وتنوعها عبر صورها المختلفة في الأذهان

والمجتمعات والحضارات، معضلة قراءتنا للتاريخ العربي ونشأته ونمط صيرورته عامة ومكانة كتاب السخاوي في التصورات التاريخية خاصة. ولعلنا لا نجازف عندما وضعنا تحت المجهر المنطلقات المختفية لقراءتنا لتاريخنا ورأينا أنها تستند الى إيديولوجية وضعوية مركزية غربية لا تعترف بإختلاف الحضارات والأمم ولا تعير إهتماما للتنوع في الواقع المجتمعي والذهني. وقراءة مختلفة جادة لا بد أن تبين، قبل كل شيء خصوصية الفكرة التاريخية العربية لتدرس على ضوئها كتاب الإعلان للسخاوي فالتاريخ ظهر في الغرب بعد الإنحياز التيسوديدي تحت عوامل حضارية متعددة وظروف إقتصادية إجتماعية معينة. على العكس من ذلك تميزت فكرة التاريخ عند العرب بأنها متنوعة ومتعددة لا تنظر الى الواقع بتعسف الإيديولوجيا الوحدوية، بل ترى في تنوع الخبر مادة أولية للبحث والتحقيق. فلا غرابة إذن أن يظهر في منطقة الفكر التاريخي العربي تاريخ من نوع خاص لا يلتزم السرد المسترسل للأحداث ولا الرجوع إلى الماضي لتتبع صيرورة الحدث ولا يلصق التاريخ بدولة أمير أو بحكم عائلة بل ينظر الى الحدث بعين الباحث المتعطش إلى معرفة « الأمور على وجهها » (87) فلا يهمه الماضي بقدر اهتمامه بالحاضر ولا يهمه الأمير بقدر اهتمامه بالمجتمع والدين.

المراجع

(1) القاموس المحيط

(2) روزنتال. نفس المصدر، ص 95.

(3) أيام العرب

(4) روزنتال، نفس المصدرص 96.

(5) نفس المصدر والصفحة

(6)

(7) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، الجزء الأول، دار العلم للملايين 1978 ص 59.

(8) شاكر مصطفى، نفس المصدر. ص 57

(9) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. ص 6

(10) شاكر مصطفى، نفس المصدر ص 60.

(11) د. عبد العزيز الدوري، نفس المصدر ص 19

(12) نفس المصدر السابق

(13) د. علي أومليل، الخطا بالتاريخي، معهد الإنماء العربي، ص 13.

(14) نفس المصدر السابق ص 15.

(15) أنظر أطروحة دكتورا دولة التي ناقشناها بالسربون خلال شهر جوان 1986 بالفرنسيّة. La fonction de l'esprit historien chez les arabes.

(16) أنور الجندي، الإسلام وحركة التاريخ، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1980 - ص 59.

(17) أنظر أطروحتنا السابقة الذكر.

(18) شاكر مصطفى، المرجع السابق، ص 61.

(19) أنظر أبو شامة، كتاب الروضتين، طبعة محمد حلمي أحمد، ج 1 - ص 2 ذكره شاكر مصطفى، نفس المرجع السابق

(20) التوبيخ لمن ذم التاريخ، ص 23

(21) الطبري، التاريخ، طبعة أبو الفضل.، ج 4 ص 209

(22) أنظر ابن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم، المدينة 1968 ص 91 ذكره. علي أو مليل، نفس المرجع، ص 27.

(23) حاجي خليفة، كشف الظنون، القسطنطينية 1941 ص 33

(24) شاكر مصطفى. نفس المصدر ص 64

(25) د. عبد العزيز الدوري. نفس المصدر ص 13.

(26) روزنتال، المرجع السابق، ص 97.

(27) ألف هذا الكتاب سنة 355هـ(966م). أنظر طبعة هويارت، باريس 1907.

(28) أنظر حمزة الإصفهاني التاريخ، ج 1 طبعة جوتولد بيتر سبورغ ليبزج 1844-1848

(29) أنظر تعليق رونتال عن حمزة، المرجع السابق ص 189.

(30) شاكر مصطفى، المرجع السابق، ص 66

(34) السخاوي، نفس المصدر، ص 6

(35) روزنتال، نفس المصدر، ص 19-25.

(36) شاكر مصطفى، نفس المصدر، ص 49.

(37) السخاوي، نفس المصدر، ص 6.

(38) السخاوي، نفس المصدر - ص 6.

(39) السخاوي، نفس المصدر، ص 6.

(40) أنظر مثلا أرنلداز

Arnaldez, L'histoire de la pensée grecque vue par les Arabes, Bulletin de la société Française de philosophie 72 année N°3, Juillet- Septembre 1978.

(41) أنظر شونو ص 48.

P. Chaunu, Histoire et décadence, Paris 1981 p. 48.Le temps

(42) dans la pensée islamique, Opéra Minora, Vol II, daer al Ma'arif, Beyrouth 1963. p 606.

(43) نفس المصدر السابق.

(44) l. Gardet, le prophète et le temps, ni le temps et les philosophiesπ, Unesco 1978. p 119.

(45) Robert Clarke, Naissance de l'homme, le seuil, Paris 1980.

(46) نفس المصدر، ص 26

(47) G.E.R. L'yod, le temps dans la pensée grecque, in les culturelle et Le temps, Paris 1976.

(48) أنظر شونو، نفس المصدر، ص 48 P.Chaunu

(49) Michel Seres, Hermes I, est de Minuit, Paris 1969 p 237.

(50) ليود (Liyod)، نفس المصدر ص 13

(51) Jean Paul Charnay, temps sociaux et interprétation historique au Islam, in studia Islamica, XXVIII, 1968.

(52)

(53) أنظر رشدي راشد

(54) قسطنطين زوريق، نحن والتاريخ دار العلم للملايين، بيروت 1959 ص 14,

(55) السخاوي، نفس المصدر ص 7.

(56) السخاوي، نفس المصدر ص 7.

(57) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ص 83.

(58) مروج الذهب، ج 1 ص 46 طبعة القاهرة.

(59) السخاوي، نفس المصدر ص 8.

(60) السخاوي، نفس المصدر ص 10.

(61) السخاوي، نفس المصدر ص 23.

(62) بول فاين ط Paul Veyne, comment on écrit l'histoire, essai et épistémologie, seuil, 1971, p 24.

(63) أنظر إيلتون GR. Elton, The practice of history, 2ème éd. collins, syndney University - Presse, 1964, p 20

(64) لفي إشتراوس Claude Levi-Strauss, la pensée sauvage.

(65) بول فاين، نفس المصدر، ص 103.

(66) بول فاين، نفس المصدر والصفحة

(67) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء: Michel Foucault , Les mots et les closes, Gallimard, Paris 1966, p 379.

(68) ميشال فوكو، نفس المصدر، ص 380.

(69) أنظر مثلا بول شونو. P. Chaunu, historie et décadence, 4.AP.Paris 1981 p 48.

(70) L'histoire et non interprétation, entretien autour d'Arnold Toynbee, Mouton, Paris 1961, p 196.

(71) أنظر مقالنا الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني الذي أعددناه في نطاق عمل «بيت الحكمة» (المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق الدراسات) فريق تاريخ العلوم عند العرب.

(72) يقول د. عبد العزيز الدوري في كتابه بحث في نشأة علم التاريخ عند بالعرب المطعبة الكاثولوكية بيروت 1960 ص 13 : «يكون علم التاريخ عند العرب جزءا من التطور الثقافي العام. وصلته بعلم الحديث وبالأدب بصورة خاصة وثيقة وتستحق اهتماما خاصا».

(73) أنظر العقد الفريد لإبن عبد ربه

(74) أنظر أطورحتنا حول تكون الروح التاريخيّة عند العرب La formation de l'esparit historien chez les Arabes.

(75) عبد الله العروي العرب والفكر التاريخ ص 85

(76) السخاوي، الإعلان، ص 6

(77)

(78) السخاوي، الإعلان، ص 7

(79) Michel Serres, La naissance de la physique, p 202

(80) أنظر مقالنا معولية التنوع في الحياة الثافية، عدد 33، سبتمر 1984 ص -48
44

(81) " Notes en l'histographie dans la communauté muslmane médicaleé in l'enseignement en Islam et en occident au Moyen Age, R.F.A 13 p 82.

(82) L'Islam médiéval, Payot, paris 19612, p 310

(83) L. Gardet vues muslmanes sur le temsps et l'histoirie in les cultures et le temps, Pay-ot Paris 1975.

(84) راجع سليم رضوان، زمان التاريخ العربي، الجدل، دفاتر فلسفية، العدد 1 السنة 1، الرباط ص6.

(85) L'institution imaginaire de la société, le seuil, Paris 1975, p 292.

(86) نفس المصدر ص 392.

(87) السخاوي، نفس المصدر ص 7.

المعقولية في الكتابة التّاريخية الخلدونية

محمّد نجيب عبد المولى

تخطيط

I – نشأة المعقولية في علاقة الذّات المبدعة بالتاريخ.

قراءة النصّ الخلدوني متعة. ولكنّ تأويل مضمونه وفق مفهومي المعقولية والتاريخ مجازفة تؤكدها المسافة الفاصلة بين زمن الكتابة وزمن تأويل الأثر والكتابة مجازفة أو لا تكون لأنّها تبقى مشدودة الى هذا التّوق العنيف للغوص في قاع النصّ والمسك بدلالاته.

والمقدّمة نصّ إبداعي ما في ذلك شكّ. ودوافع الإبداع لدى إبن خلدون تظهر وتختفي في ثنايا الكتابة، تحصر القصد من التأريخ في الموعظة حينا ، وفي إنتشال الحدث من النسيان حينا آخر. ولكن وراء المقصد المعلن بنية متشعبة التكوين ، يساعدنا التّعرف على ملامحها من الدّخول في فضاء المنظومة الخلدونية وسبر أغوارها.

إبن خلدون شخصيّة متميّزة. فهو سليل عائلة عريقة عرفت العلم والمجد. تتلمذ على علماء أجلاء ، وكبرت في نفسه ألوان من الطّموح الى إعتلاء المناصب السّياسيّة. وكان له ذلك. وخاض التّجربة بكلّ ما فيها من نصر ومن خيبات أمل. قرّب وأبعد ، وانتابته ويلات ، بعضها خاصّ بعائلته ، وبعضها الآخر خاصّ بمعاصريه. وانتهى به الأمر إلى العزلة في قلعة إبن سلامة ، تحوّل فيها من ذات منفعلة ، عاشت الأحداث في تتابعها وتقلّباتها وتضاربها ؛ إلى ذات متأمّلة وعت بتجربتها الذّاتية كتعبيرة عن الكلّي. يقول ناصيف النصّار في هذا السّياق : «ما عجزت التّجربة عن تحقيقه ، حققه العقل على صعيده. هكذا تحوّلت التّجربة إلى انفتاح على الواقع ،

وتحوّل التصوّر العقلي إلى وسيلة لتكثيف نتائج التّجربة وعبرها. بعبارة أخرى اضطلع الفكر بمهمة توحيد ما بدا مجزّأ ، مبعثرا في التّجربة الحسيّة وحاول الوصول الى الانسجام المفقود » (1). هكذا تلتحم الذّات بأثرها إلتحاما تامًا ، وهكذا تتولّد الموضوعية (كصفة للكتابة) عن ذات عانت من تجربتها وفرّت من التشتّت الى الانتظام فإلى المعقولية. وبما أن المعقولية صفة لما هو معقول فلا بدّ إذن من موضوع يحمل هذه الصّفة. ولقد كان الحدث هو الحامل. الحدث بما هو فعل إنساني في الزّمن التّاريخي. والنّظر في الحدث. بما هو فعل إنّما هو حصر لموضوع علم التّاريخ.

II – المعقوليّة التارخيّة بما هي تطابق بين انتظام الفكر وعليّة الفعل.

أ – إنتظاميّة الفعل الإنساني بما هي موضوع لعلم التاريخ.

إستهل إبن خلدون الكتاب الأوّل من «المقدّمة» بقوله : « إعلم أنّه لمّا كانت حقيقة التّاريخ أنّه خبر عن الإجتماع الإنساني الذّي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال » (2). الخبر إذن هو صورة تموضع الفعل التّاريخي ، فهو يسكن في اللّغة بوصفها حاملة له. لكنّ حقيقتة تتجاوز حدود فعل الأخبار إلى ما هو سندها ومنبعها وهو الوجود الإنساني الفعلي المتحيّز في المكان ، والممتدّ على قطعة من الزّمن محدودة ومعلومة. بذلك يتمايز الخبر التاريخي – بوصفه حاملا للزّمنيّة – عن سائر الأخبار الأخرى

التي تكتفي بذاتها للتّعبير عن حقيقتها. الخبر موضوع علم التاريخ يستمدّ حقيقتة من قابليّته للتّطابق مع واقع عيني منتظم هو الواقع الإنساني. ولأنّه منتظم ، أساسه عليّ. فهو قابل للتّعقل بمعنى مستعدّ للإنكشاف أمام ذات تبحث عن الإنتظام في بنية «الخبر الظاهرة ». بهذا تطرد فكرة بداهة إنتظام الوجود الإنساني الصّدفة من مجال الفعل الإنساني وتشرّع للبحث عن قانونية مستترة تحكم سلوك الجماعات. بذلك ينكشف الوعي حاداً لدى إبن خلدون بأن قيام علم ما مشروط بتكوين موضوع مخصص له هو الذّي يحدّد شروط البحث ومقتضيات الحقيقة فيه. يقول ابن خلدون : « وإذا كانت كلّ حقيقة متعقلة طبيعة يصلح أن يبحث عمّا يعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب أن يكون باعتبار كلّ مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصّه » (3). هذا القول مدرج في سياق ضبط موضوع علم التّاريخ. وهذا يعني أنّ سعي ابن خلدون كان منشداً إلى الإرتقاء بالبحث التاريخي إلى مستوى العلوميّة ، لكنّه كان واعيا في ذات الحين بما يحفّ بهذا المسعى من مخاطر ومزالق ، أوّلها أنّ «عالم الحوادث الفعليّة الإنسانيّة» من حيث أنّها موضوعات علم التّاريخ متنوّعة ، لها طبيعة تخصّها وعوارض تحفّ بها. وثانيها : أنّ الإخبار عن هذه الحوادث يتمّ عبر ذات مخبرة يمكنها أن تخون «المطابقة» بين العيني والمقول ، لذلك لابدّ من تدخل العقل لكي يعاين المطابقة هذه ، ويؤشّر لصحّة الخبر. من هنا يتقاطع مصدران للحقيقة التّاريخيّة : العيان بما هو فعل متموضع في الزّمان ، والعقل بما هو إنتظام مجرّد قادر على

وعي الإنتظام العياني. وفي بؤرة التلاقي هذه ، تنشأ المعقولية كصفة للكتابة التاريخية الخلدونية. معقولية تدفعها قناعة بأن بنية الفكر مطابقة لبنية الوجود وبأن مبدأ السّببيّة في عالمي الطبيعة والإنسان هو المشرّع الأساسي لمعقولية علميّة تحوّل العيني المشتت ، المستعصي على الفهم ، إلى صورة معقولة ، وفاؤها للإنتظام المجرّد لا ينسيها أساسها العيني إطلاقا.

ب - المنهج التاريخي كبديل عن القصّ الخبري :

نحتفظ بنتيجتين أساسيتين ممّا ذكرنا سابقا ، وهما على التوالي أهميّة تحديد الموضوع عند ابن خلدون ، وحرصه الشّديد على التثبّت من التّطابق بين مضمون الخبر والواقع فهو يقول «وأمّا الإخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحّتها على إعتبار المطابقة» (4) هذا يتأكّد في قول ناصيف نصّار من أنّ « المعقولية التّاريخيّة تأتي قبل كلّ شيء من الواقع التاريخي نفسه. ونشاط الفكر هو نشاط نقدي يظهر في التحقق وفي التأليف ، ولا في التنظيم القبلي لمادّة المعرفة... إنّ حركة الفكر مدعوّة دوما إلى الإنفتاح على الواقع المحيط حتّى تصبح أكثر إستيعابا وشموليّة بواسطة نفاذ العقل إلى تمفصلات الواقع الذي يشكل الواقع التّاريخي منطقة من مناطقه الممتازة » (5) إنها لحظة حاسمة من لحظات تطوّر المنهج التاريخي العربي أنشأها ابن خلدون وهي لحظة القطع الجزئي مع المؤرخين السّابقين عنه الذّين وإن شكر فضلهم فيما أنجزوا ، فإنّ ذلك لم يمنعه من توجيه النقد الجارح والسّاخر أحيانا إلى ما

فعلوا. لقد إستطاع أمثال المسعودي والطّبري أن يحوّلوا مجال التاريخ من الخرافة إلى مستوى «الصنعة» المخصوصة، وتمكّنوا من وضع منهج يقوم على التحقّق من صحّة الخبر بالتثبّت من هويّة المخبر وسلامة نيّته من المغالطة. وقد إستمدّت هذه القاعدة المنهجيّة من الفضاء الفقهي إذ كانت متّبعة في جمع الأحاديث النبويّة الشّريفة، وهي وإن كانت مفيدة في العمل التّأريخي (إذ هو يستند إلى جمع الأخبار) فإنها لم تكن كافية من وجهة نظر إبن خلدون لأنّها لا تمكّننا من الفوز بمراقبة المطابقة المطلوبة بين الخبر وواقعيّته الفعليّة. فهو يؤكّد وجهة الفعل التّأريخي الحقيقي من حيث هي الكشف عن العيني بقوله : « فلا تثقنّ بما يلقى إليك من ذلك وتأمّل الأخبار وأعرضها على القوانين الصّحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه » (6) هذا المقطع يدلّ على أنّ السعي للكشف عن القانونيّة لم يكن ضمنيّا في «المقدّمة» كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الطّيّب التيزيني في كتابه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» بل هو معلن ومكرّر في مقاطع عدّة من مؤلّف ابن خلدون المذكور. كما أنّ مبدأ المطابقة بين الفكري والعيني قد يكون حافزا قويّا قاد هذا المفكر للبحث عن تموضع الفكر نفسه في الجسم فهو يقول في تقسيم قوى النّفس : « ... أنّ قوّة الفكر وآلته البطن الأوسط من الدّماغ ، وهي القوّة التي يقع بها حركة الرّؤية والتّوجه نحو التّعقّل ، فتحرك النفس بها دائما لما ركّب فيها من النّزوع للتخلّص من درك القوّة والاستعداد الذي للبشريّة ، وتخرج إلى الفعل في تعقّلها متشبّهة بالملأ

الأعلى الرّوحاني » (7) نلاحظ إذن أنّ الثقة بالتعقّل كفعل مؤسس للعلم (بما في ذلك علم التّاريخ) ناتجة عن مرجع لا نخاله إلاّ فلسفيّا عند ابن خلدون وهو الطبيعة البشريّة بوصفها جوهرا عاقلا بالأساس إذ يقول : بـ« ... أنّ الإنسان من جنس الحيوانات وأنّ اللّه تعالى ميّزه عنها بالفكر الذي جعل له ، يوقع به أفعاله على إنتظام وهو العقل التّمييزي أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه ، وهو العقل التجريبي أو يحصل به في تصوّر الموجودات غائبا وشاهدا على ماهي عليه وهو العقل النّظري» (8).

العقل إذن بما هو قوّة عاقلة ، بعض من فعّاليته مشدودة إلى المحسوس، والبعض الآخر مرتق الى مستوى الإنتظام النّظري. هذا الإنتظام، إذا ما إبتغى معرفة الوقائع، انكبّ ثانية على العيان ليدركه في انتظاميّته. والكشف عن هذه الآليّة التي عالج بها ابن خلدون العلم التّاريخي، يجعلنا نكتشف ضربا من الضّبط المفهومي لألفاظ أصبحت لها دلالات خلدونيّة خاصّة، عندما إتّخذت موقعا متميّزا في بنائه النّظري. ونعني بذلك «التمحيص» و «التحقق». فاللفظتان إستعملتا من قبل المؤرّخين السّابقين عنه وهما تفيدان فعل التثبّت من ذات المخبرين . أمّا مع ابن خلدون فقد أخذ هذان الفعلان العقليّان منحى آخر إذ ركّزا على النّظر في الخبر ذاته من حيث هو موضوع علم التّاريخ، وأصبحت لفعّاليّات العقل هذه مقتضيات. وهي تلك المتعلّقة «بمعرفة أحوال العمران». وهنا يعترضنا مشكل التّقابل بين التّخصيص والتّعميم في التأريخ الخلدوني.

ج - آلية التخصيص والتعميم :

إذا كانت العلوم في مجموعها تسعى الى التّملّص من الزّمنيّة والمكانيّة حتّى وإن كانت تشتغل في مجال تجريبي فإنّ علم التّاريخ عند ابن خلون يحترز كثيرا من نزعة التّعميم هذه ، فيقيّدها بتخصيصات تدخل في صلب عمليّة التّعرّف على الظّاهرة التّاريخيّة. وهذا يعني أنّ التاريخ يدخل في فضاء العلم من حيث هو سعي الى اكتشاف قانونيّة الأحداث التّاريخية وأسبابها لكن دون أن يفوّت في خصوصيّته هو من حيث أنّ موضوعه هو الفعل الإنساني، أي ظاهرة مخصوصة تنفر من التّكرار الآلي اللاّزماني -أويكاد- كما هو الشأن في موضوعات العلوم الطبيعيّة. وهاهو ابن خلدون يحذّرنا من هذا المزلق فيقول : «من الغلط الخفيّ في التّاريخ الذّهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيّام، وهو داء دويّ شديد الخفاء. إذ لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلاّ الآحاد من أهل الخليقة وذلك أنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ (9).

إنّ هذا المقطع لا يترك مجالا للشك في أنّ لابن خلدون وعيا حادّا بالزّمنيّة من حيث هي خصوصيّة للحدث التّاريخي، معطلّة للتّأريخ للبت في عموميّة الظاهرة. وكأنّه يجيب بذلك هؤلاء الذين عابوا على تاريخه الإقتصار على منطقة شمال إفريقيا في حيّز زماني محدّد. فنكتشف أنّ ما كتبه ابن خلدون رغم نزوعه للتنظيم المعمّم بقي مخصوصا

بمحددات زمانيّة ومكانيّة ، ضرورة الإلتزام بها ، هي ضرورة منهجيّة ، فماذا عن الذي ألّفه ابن خلدون وضمّنه في المقدّمة، أهو مبحث إجتماعي أم هو تأريخ أراد له صاحبه أن يكون علما ؟

د - العمران البشري رافد لعلم التاريخ أم علم مستقلّ بذاته ؟

ابن خلدون حريص في معظم فصول المقدّمة على الضبط والتّخصيص ، لذلك سعى منذ الصّفحات الأولى من مؤلفه المذكور إلى رسم ملامح المشروع والتعريف به فهو يقول : «أنشأت في التّاريخ كتابا رفعت به عن أحوال النّاشئة من الأجيال حجابا ، وفصّلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا ، وأبديت فيه لأوّليّة الدّول والعمران عللا وأسباب - (ثمّ يقول) وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدّن وما يعرض في الإجتماع الإنساني من العوارض الذّاتيّة وما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرّفك كيف دخل أهل الدّول من أبوابها حتّى تنزع من التّقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك » (10).

مؤلّف ابن خلدون هو إذن كتاب في التاريخ ، هكذا أراده صاحبه لكنّ البحث عن روابط الحوادث التّاريخية يقتضي بحثا في الأسباب والعلل العامّة العميقة التي ينسحب تأثيرها على كلّ الواقع الإجتماعي واتجاه بحث ابن خلدون نحو الجانب الإجتماعي للحوادث التّاريخية يدلّ على أنّه أراد أن يجعل من العمران البشري مبحثا رافدا لعلم التّاريخ لا

كما توهّم الكثيرون علما مستقلاً بذاته يماثل ما نسمّيه اليوم علم الإجتماع فمعقولية «التّاريخي» ومعقولية «الإجتماعي» تتشابكان ولا يتعرّف على أحدهما إلاّ بالتعرّف على الآخر. كلا الطّرفين مشدود إلى هاجس إبن خلدون الدّافع به إلى البحث عن قانونية الحدث ، أي علّيته المتنوّعة في تمظهرها الإجتماعي الزّماني «فالعلم بطبائع العمران» هو معيار المطابقة وشرط التّمييز بين الممكن والممتنع وإشارة ابن خلدون الى المبحث العمراني بقوله : « وكأنّ هذا علم مستقلّ بنفسه» (11) ثمّ أيضا « وكأنّه علم مستنبط النشأة»(12) دالّة على الموقع الذي أراده المؤلّف لهذا التمشّي الجديد في دراسة الظّاهرة التّاريخية.

ما أوردناه الى حدّ الآن يتعلّق بالقواعد التي ألحّ عليها إبن خلدون من حيث أنّها أساس المعقوليّة في علم التّاريخ ، ومن المفيد أن نتعقّب تمظهر القاعدة في فعل الكتابة نفسه. ولأقتصر في هذا المجال على هذه المراوحة المكرّرة في كثير من فصول المقدّمة بين التنظير بوصفه إنتظاما تجريديا معقولا وبين العيان من حيث أنّه مساحة هذا التنظير وشرط مصداقيته. ولنتوقف عند الفصل الذي تعقّل فيه ابن خلدون مسألة الدّولة. لقد استهلّه بقول نظري يؤسس لشكل فارغ يمكن أن يستوعب وقائع عديدة : « اعلم أنّ الدّولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجدّدة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطّور لا يكون مشكلة في الطّور الآخر ؛ لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه » ثم يصنّف ابن خلدون القول في هذا المستوى النّظري لكي

ينتقل على إثر ذلك إلى ذكر الأخبار الجزئية المتعلّقة بهذه الدّولة أو تلك وهذه العصبيّة أو الشّوكة. يتوسّل في كلّ ذلك ما أبداه من ضرورة التمحيص والتحقيق.

وسواء تعلّق الأمر بأمور السياسة أو التعليم أو المعاش فالكتابة لم تخرج عنده من هذه المراوحة التي تؤكد هذه الخشية التي تسكن ابن خلدون إزاء إمكانية تملّص العقل من عقال الواقع للتّحليق في فضاء لا تسعه الزمنية. فهل في هذا القول تقييد للعقل في حدود الزّمنيّة ؟

III - حدود المعقوليّة في التّاريخ.

ما قدّمه ابن خلدون يدلّ على أنّ المعقوليّة هي إجراء عقلي له موضوع متحيّز في المكان ومضبوط بزمان ففعّاليات العقل ليست مطلقة ونفوذه محدود في دائرة الموضوعات القابلة للبرهنة والتّحقيق. إنّ إعلان محدوديّة العقل والزامه بالبقاء في دائرة الظّاهر ليس ضدّ العقلانيّة بل هو تأسيس لعقلانيّة مجالها واضح وآليّات العقلنة فيه جليّة فإن قبِل ابن خلدون بالمجازفة في التّجربة السّياسيّة فهو يرفضها في المجال المعرفي ، إنّه يريد أن يصون العقل من بحث واهم عن معقوليّة تتجاوز التّاريخ. ومن هذا المنطلق بالذّات نقد الفلسفات التّي أسست لمعقولية ميتافيزيقيّة فقادها البحث عن الإنتظام إلى ما بعد الطّبيعة فحصل إنزلاق منهجي يقيس اللاّماديّ على المادّي ويرغم العليّة الماديّة على الإنغراس في حقل لامنظور. نفس الموقف وقفه ابن خلدون من مختلف المسائل الإيمانيّة التّي أراد علماء الكلام

معالجتها بالعقل ، فهو يقول : « وكلّ ما يقع في النّفس من التصوّرات فمجهول سببه ، إذ لا يطّلع أحد على مبادئ الأمور النفسانيّة ولا على ترتيبها ، إنّما هي أشياء يلقيها اللّه في الفكر يتبع بعضها بعضا ، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وإنّما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة وتقع في مداركها على نظام وترتيب». بهذا يفرض ابن خلدون على العقل أن يتحرّك في فضاء التّاريخ لا غير. وهذا الفرض ليس نيلا منه بل صيانة له من التّيه ودفعا للذّوات العاقلة لكي تتعقّب حقائق الأمور في نسيج الوجود الإنساني وليس خارجه.

IV - الخاتمة

بماذا نخرج في الختام من معاشرتنا للنّص الخلدوني ؟ هل أنّ ما توصّل إليه من معقوليّة وانتظام يسمح لنا بجرّ الحوادث اللاّمعقولة في عصرنا وارغامها على الدّخول في حصن المعقول والامتثال لانتظاميّته ؟ هل من المشروع أن نقتلع الانتظام النّظري الخلدوني من جذره التّاريخي ونرتفع به لكي نحوّله إلى صورة متعالية عن التّاريخ نتوسّلها لفهم ما هو تاريخي.

إنه مأزق التخصيص والتّعميم الوارد في الكتابة ذاتها نشعر به في خاتمة البحث ، ينزع بنا إلى القول حينا بأن آليات النّظر الخلدوني محدودة بطبيعة الفترة التّي أرّخ لها ونظّر ، وينزع بنا حينا آخر إلى تقليب ما في القول من مبادئ إخترقت جدار الماضي لكي تلتمس موقعا بيننا في حاضرنا.

والأكيد الجليّ أنّ ما في المؤلّف من عظمة ليس فيما قدّمه ابن خلدون من مضمون بل فيما توسّله من وضوح في المنهج وما حرص عليه من دقّة في الدّلالة وما التزم به من صرامة في البحث. لقد أراد إنتشال «أحداث العرب والبربر» من النّسيان فضمّن الخبر في إنتظاميّة المعقول وثبّت التاريخية في الخطاب. وكان له ما أراد. وهو بذلك جدير بالإكبار.

V - الإحالات والمراجع :

(1) ناصيف نصّار. الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، ص 50.
(2) ابن خلدون : المقدّمة ، ص 57.
(3) ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 163.
(4) ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 61.
(5) ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، ص 136
(6) ابن خلدون.
(7) ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 163.
(8) المقدّمة ، ص 847.
(9) المقدّمة ، ص 46.
(10) المقدّمة ، ص 6.
(11) المقدّمة ، ص 62.
(12) المقدّمة ، ص 63.

نشأة المعقولية الفلسفية عند العرب

رضا الزواري

إنّ معالجة قضيّة نشأة الفلسفة في العالم العربي الاسلامي تضعنا أمام نشأة ذهنية مختلفة عن تلك التي عرفتها بلاد الإغريق القديمة. فالفلسفة العربية الإسلامية قد رأت النور في وضع مختلف عن الوضع الذي ظهرت فيه الفلسفة الاغريقية. وضع يخضع لتصور ديني مؤثر وقويّ. فقد وجدت نفسها على أرض متحركة لأنها لم تجد أمامها تصوّرا أسطوريا يحتضر وفي أزمة ، بل ديانة جديدة شابة وعدوانية قدرت على لف حياة الناس العقلية والعلمية ، بشكل أنها لم تترك ثغرات واسعة تستطيع أن تنفذ من خلالها تصورات مختلفة.

فقد نشأت الفلسفة على أرض لم تكن في حاجة اليها ، أو على أقل تقدير لم تطلبها. ويعود السبب في ذلك الى أن القضايا التي طرحتها الفلسفة في بداية تكوّنها قد وجدت لها حلولا دينية.

لقد صاغ الخطاب الدّيني الفكر العربي الاسلامي ومكّنه من مبادئ يفكر من خلالها. لذلك كان هذا الفكر في جوهره تأويليًا. فقد مثل النصّ بالنسبة له معطى رئيسيا بدرجة أن كل الفروع المعرفية قد تأثّرت بهذا النصّ. فقد مثّل الاصل المطلق لكل تفكير. وقد بقيت عبارة «علم» لمدّة طويلة لا تخرج عن نطاق مفهوم «التأويل» فقد اقتصر معنى العلم في البداية على تأويل النصّ والدفاع عنه ضدّ كل الشوائب والتحريف.

كما اتجه المجهود الفكري في أساسه الى ابراز الطابع الاعجابي للنصّ. لقد كانت كل «العلوم» من اللّغة مرورا بالتاريخ ، والفقه عبارة عن فروع لعلم التفسير. فلم يتم بناؤها بهدف البحث عن الحقيقة كقيمة مستقلّة ، بل بالاعتماد على حقيقة موجودة مسبقا. لذلك اختزل البحث في ازاحة الستار على حقيقة حاضرة في النصّ القرآني. فلم يكن البحث بناء فكريا في علاقة مع الواقع بل بارتباط مع كلمة إلهيّة «منزلة». لذلك فأغلب العلوم وظفت للمساهمة في ايصال جوهر الرسالة القرآنية الى الناس. تصور المعرفة هذا يختلف عن التصوّر الإغريقي. فهذا الأخير اعتبر كذلك أن الحقيقة هي عملية ازاحة ، لكن ازاحة تتم انطلاقا من تأمّل للوجود فلا وجود لنصّ اغريقي بما فيه نصوص الفلسفة رفع الى صف فضاء مقدّس يحتوي على حقيقة منزلة. ولا يعود هذا الغياب الى انعدام مثل هذه الادّعاءات أو هذا الطموح ، فقد وجد في بلاد الاغريق حكماء شعروا بأن لهم مهامّ إلهية، واعتبروا أنفسهم مرسلين. ووصل الأمر بالبعض منهم الى

تكوين فرق وكسب مناصرين (فيثاغورس ، أمبيذ وكل ، سقراط ، الاورفية) لكن ، ونتيجة لما بيّناه من طبيعة الدّولة الاغريقية والفكر الاسطوري بقيت مثل هذه المظاهر محدودة وهامشيّة ولم تقدر على تجاوز حدود حلقات ضيّقة.

انّ هذا الواقع الذي عرفته بلاد الاغريق هو الذي مكّن الفلسفة من التطوّر والاتجاه نحو اكتشاف للحقيقة كعلاقة بين الخطاب والوجود.

انّ مثل هذا الاكتشاف يصعب تصوره في العالم العربي الاسلامي لسبب بسيط ، وهو أنّ عمل الفلسفة في نشأتها قد حقّقه جزئيا الدين. يوجد شبه بين طريقة التفكير الفلسفي الناشئ في بلاد الاغريق وبين العمل الفكري الذي أنجزه الدين. ففي حدود معيّنة ، قد تمّ عن طريق الدّين عقلنة للفضاء الاسطوري شبيهة بالعقلنة التي قامت بها الفلسفة للاسطورة الاغريقية. انّ المقارنة يمكن أن تصل حتى الى رؤية نفس الاتجاه التوحيدي ، ففي الفكرين توجد نفس ارادة المعرفة والتفسير التي ترمي الى تطهير العقل من كلّ ما هو لا عقلاني في التصوّر الاسطوري ولعلّ أهمّ عمل أنجز في هذا الاتجاه هو نقد الصّورة الانسانية للآلهة كما أنّ فكرة الإله الواحد في التصوّرين كانت نتيجة لتفكير منطقي وسببي وحتى حمالي يرفض التناقض والتنوّع والكثرة ويطرح جانبا الغموض. فالاثنان يحكمهما منطق الهوية.

لكنّ كلّ أوجه الشبه هذه لا يجب أن تؤدّي بنا إلى أبعد من التركيز على روح واحدة تحرّك التصوّرين. فلا يجب أن

ننسى أنّ الفلسفة كانت بشكل من الأشكال دينا قد فشل. وأنّ الدّين هو في آخر الأمر فلسفة غير ناجزة. في هذا الفشل وهذا النجاح حدّد مصير الدّين. فقد أبعد هذا الفشل الفلسفة عن الدّين وفرض عليها الدّفاع على نفسها لتستمرّ وتبقى ، كما أنّ نجاح الدّين العلمي هو الذي أغلق مجاله الفكريّ والنظريّ وحوّله الى نظام من الأوامر والنواهي.

لقد أدّت عملية دفاع الفلسفة عن نفسها الى احداث تغييرات داخل بنية خطابها ووجّهتها الى البحث عن حقيقة مستقلّة موجودة لذاتها. وهكذا واذا كان الفضاء الفكريّ والنظري قد أغلق في العالم العربي الاسلامي نتيجة لنجاح الدّين السياسي والعملي وقدرته على اعطاء أجوبة لطلب العقلنة التي أفرزها الواقع الفكري والمادّي للقرن السّادس بعد الميلاد فكيف اذن نفسّر ظهور ما اتّفق على تسميته بالفلسفة العربية الاسلامية ؟

يجب أن نلاحظ أوّلا أنّ نشأة الفلسفة في العالم العربي الاسلامي ما كانت لتتمّ لولا انتقال الفلسفة الاغريقية الى العالم العربي الاسلامي. وقد تبدو هذه الاطروحة بالنسبة للبعض لا تستند على أسس ومبالغا فيها. لكن يكفي أن نذكر بأنّ العالم الشرقي القديم الذي ظهر قبل الحضارة اليونانية أو عاصرها لم يعرف تطور فلسفة بالشكل الذي نجدها عليه بعد فترة نشأتها عند أفلاطون وأرسطو فالحضارة الفارسيّة ، والحضارة الصّينيّة والحضارة الهنديّة والحضارة المصرية والبابليّة هذه الحضارات الكبيرة لم تحتج الى فلسفة. ولا

يعني ذلك أنّنا ننفي عنها العقلانية والعقلنة. فقد بيّنا في الفصول السّابقة أنّها وصلت في أغلبها الى درجة من التنظيم والعقلنة لم تصلها الحضارة الاغريقية. انّ الفلسفة كما بيّنا قد مثلت استثناء ، وما كان لهذا الاستثناء أن يوجد بدون استثناء آخر وهو شكل الدّولة الاغريقية وضعفها. أكثر من ذلك ، انّ الفلسفة لم تر النور الا حيث كانت الدولة ضعيفة. وقد أعطينا مثالا على ذلك وهو غياب الفلسفة في « سبرطة ».

لذلك حين نقول إن الفلسفة ما كانت لتظهر في العالم العربي الاسلامي لولا ظهورها في بلاد الاغريق وانتقالها اليه، فلا يجب أن يفهم من ذلك نظرة تقويميّة سلبيّة بل تحليلا موضوعيا لوضع فكريّ وثقافيّ. ولا يعني ذلك انعدام العقلنة في الفكر العربي الاسلامي خارج اطار الفلسفة. انّ آليات العقلنة في الفكر الدّيني شبيهة بآليات العقلنة في التفكير الفلسفي.

ولزيادة التوضيح نذكر بأنّ ظهور الفلسفة في العالم العربي الاسلامي لم يكن نتيجة لطلب داخلي لهذا الوضع. صحيح أن الأزمة السياسية التي وقعت بموت «النبيّ» وما تبعها من أحداث أدّت الى تفجير الانسجام الذي كان موجودا في عصر «النبي» وهو ما ولّد حدّة في الصراع السياسي والفكري والعقائدي استوجب آليات أكثر تطورا من الناحية النظرية من الآليات الموجودة في صلب النصّ القرآني والحديث.

وصحيح كذلك أنّ توسّع العرب المسلمين في مجالات حضارية أخرى قد تطلّب منهم من جهة تكيّفا مع البناءات الفكرية الأجنبية عليهم ودفاعا عن عقيدتهم من جهة أخرى ، وهو ما استوجب «ميكانزمات» فكرية ونظرية متطوّرة على ما جاء به النصّ القرآني والحديث. ولكنّ كلّ هذه العوامل لا تنشئ بالضرورة فلسفة. فقد استطاع الفكر العربي الاسلامي بناء هذه الآليات بالاعتماد بشكل رئيسي على مصادر ذاتيّة دون اللّجوء الى فلسفة ، على الأقل في الفترة الأولى. فنشأة علوم اللغة ، والفقه قد تمّت بالاساس بارتباط واضح بالفضاء اللّغوي العربي ما قبل الاسلامي وفي صدر الاسلام وبالرجوع الى النّص القرآني والحديث. فقد تمكن الفكر العربي الاسلامي في بدايته من تكوين آلياته الخاصّة به لتركيز نفسه دون اللجوء بشكل مكثف الى غيره. ويظهر ذلك بوضوح في علم التاريخ. فلا يمكن التأكد بأن التاريخ العربي الاسلامي قد التجأ الى نمط ذهني اغريقي. فالكتب التاريخية اليونانية لم تترجم ، نفس الشيء يمكن تأكيده في الفقه وعلوم اللغة ، فلا يمكن هنا الحديث عن تأثير أجنبي وبالخصوص يوناني إنّ ما يظهر من التجربة العربية الاسلامية ومن التجارب الشرقية القديمة هو أن كلّ حضارة اذا ما وصلت الى درجة معيّنة من التطور خصوصا حين تتأسّس الدّولة تفرز آليات عقلنة خاصة بها تمكنها من السيطرة فكريا على واقعها. ولم تخرج التجربة الفكرية العربية الاسلامية عن هذا الاطار. لذلك ما يمكن تأكيده ، هو أن العقلنة الفلسفية قد جاءت موازية لبعض آليات العقلنة

التي افرزتها الفرق. وقد التجأت بعض الفرق أقول «بعض» فقط الى العقلنة الفلسفية وليست كلّ الفرق لأنّ هناك فرقًا قد رفضتها وحاربتها وناصبتها العداء الكامل.

وحتّى بالنسبة للفرق الأولى (وهنا أعني بالاساس المعتزلة ، وبصفة أقل عمقا بعض الفرق السنيّة كالأشعرية) فانّ التجاءها الى الفلسفة اليونانية كان نتيجة لاستعمال التيارات اللااسلامية أي التيّارات المرتبطة بالحضارات التي احتلتها السّلطة الاسلامية للفلسفة اليونانية وذلك لمحاربة الاسلام (الشعوبية ، المانوية الخ ...).

فالاعتناء بالفلسفة اليونانية من طرف بعض الفرق الاسلامية كان بهدف الدفاع عن الاسلام من التيارات الدّخيلة، أي بهدف الحفاظ على نقاوة الاسلام وأصالته وهو ما يفسّر أنّ انتقال الفلسفة اليونانية قد تمّ بصفة تدريجية وانتقائية. فلم يدخل العالم العربي الاسلامي كلّ الانتاج الذي أفرزه الفكر الفلسفي اليوناني بل اقتصر على الآليات التي احتاجتها بعض الفرق للدّفاع عن الاسلام ونعني بالاساس منطق أرسطو.

أمّا مؤلفات أرسطو وأفلاطون الميتافيزيقية ، وبالرغم من نظرتها التوحيديّة فلم تقدر على النفاذ الاّ عبر خطأ أو انعراج. هذا الانعراج تمثل في الخلط الذي وقع بين أرسطو و«أفلوطين» «ويمثل كتاب «الفرابي» التوفيق بين رأيي الحكيمين نموذجا لهذا الخلط. والالتجاء الى «أفلوطين» لم يكن من باب الخطأ العفوي ، بل هو ضرورة لكي تتمكّن أفكار

أرسطو الميتافيزيقية من ايجاد منفذ لها في الفكر العربي الاسلامي. فقد وصل التوحيد في الفكر «الافلوطوني» الى درجة لم يعرفها الفكر الاغريقي الفلسفي السابق عليه. كما تمّت بواسطة «أفلوطين» تجاوز قضية رئيسية من قضايا التفكير العربي الاسلامي وهي «الخلق من العدم «ونقيضها» قدم العالم في الفكر اليوناني عامّة وعند أرسطو بصفة خاصّة ، نضيف الى كلّ ذلك عدم وجود ترجمات لمؤلفات الفلاسفة الماديين والمؤرخين والكتابات المسرحية والقانونية وحتى وان وقع التعريج عليها بمناسبة ترجمات أرسطو وبالخصوص نصّ «البلاغة» فقد وقع المترجمون وحتّى الملخصون ابن رشد في سوء فهم لبعض الفنون كالتراجيديا التي ترجمها باستعمال لفظة المديح.

اذا كان هذا هو مصير التفكير الفلسفي بالنسبة للذين قبلوه من الفرق فالفرق الأخرى وبالخصوص منها السنيّة الارتودكسية قد ناصبته العداءالتامّ. فقد رفضت كلّ التفكير الفلسفي الاغريقي بما في ذلك المنطق وواجهته بمنطق آخر يعتمد على الفقه والعلوم اللغوية وهو ما يتّضح في كتاب ابن تيميّة «الرد على المناطقة» وفي بعض مؤانسات «التوحيدي» كما يبرز هذا الرفض في كتب مؤرخي الأفكار السنيين «كالشهر ستاني» و «البغدادي» وغيرهما. فالربط الذي قام به «الشهرستاني» في كتابه «الملل والنحل» بين الشيطان وظهور البدع في العالم الاسلامي وبالخصوص الفلسفة يوضّح بما فيه الكفاية الاطار الفكري المعادي الذي وضعت فيه الفلسفة الاغريقية. وأخيرا لا ننسى بأنه حتى

بالنسبة للفلاسفة أي بالنسبة للذين تبنوا الفكر الفلسفي الإغريقي ، فقد بقيت محاولاتهم مرتبطة بالاساس بما عرف بقضية «التوفيق بين الدّين والفلسفة والعقل والنقل» وهو اطار مختلف عن الاطار الذي عمل فيه التفكير الفلسفي الاغريقي.

ما هي أسباب هذا التشنّج الذي أحاط بدخول التفكير الفلسفي الاغريقي الى العالم العربي الاسلامي ؟

•**في المقام الأول** : نعيد ذكر ما قدّمناه في بداية هذا العمل وهو القدرة التي استطاع بها الفكر الديني الاسلامي على لف كلّ حياة الناس والاحاطة بذهنيتهم بما في ذلك النخبة ، بحيث تمكّن من الجواب عن التساؤلات الفكرية والعلميّة التي طرحت في وضع اتسم بأزمة الهياكل القبلية والذهنيّة الاسطورية. وقد تدعم نفوذ الدّين حين ساهم في تكوين جهاز الدولة واستند على هذا الجهاز.

•**أما السبب الثاني** : فيعدو الى التّطور الذّي حدث على الخطاب الفلسفي بعد فترة النشأة ، بحيث اتجه كما رأينا الى البحث عن حقيقة متضمّنة في علاقة الخطاب بالوجود. وهو تصور يختلف عن الحقيقة في مضمونها الاسلامي. فهي حقيقة متضمّنة مسبّقة في نصّ إلهيّ. وبقدرما يمكن التصوّر الأوّل للحقيقة من تكسير كلّ المراجع ليفتح مجالا من البحث والمعرفة لا يعترف بوجود قضايا محظورة ومبادئ لا يمكن اخضاعها للنقد والجدل ، فان التصوّر الثاني يؤدي الى معرفة مرجعية تعتبر النصّ موقعا

لحقيقة مطلقة محدّدا بذلك ما هو قابل للبحث وما هو محظور لذلك تميّزت المعرفة الاسلامية بخاصيتين اثنتين :

- كشف الحقيقة المعطاء عبر عمليّة تفسير للكلمة الإلهية وجدل وصراع بين المدارس والفرق حول الطريقة التي بواسطتها يقع هذا الفسير. وهو ما يوضّح طبيعة القضايا التي خاض فيها «العلماء» كمسألة «العقل والنقل» «والظاهر والباطن». و«الاصول والفروع» وكلّ ما تطلبته من علوم كالعلوم اللغرية وعلم أسباب النزول والفقه وعلم الكلام وحتّى التصوّف. وهي قضايا أحاطت بالخطاب الفلسفي نفسه ومثلت أحد أسسه. فقد واصل تفكيره في اطارها حتى وان اختلفت الاجوبة التي قدّمها على الأجوبة التي قدّمت من طرف الفرق. لكن ومهما كان ارتباط الخطاب الفلسفي بهذه القضايا هاما وأساسيا فلا يمكن أن نختزله فيها. فقد استطاع هذا الخطاب أن يفتح مجالا للمعرفة العقلية ويبني تصوّرا للحقيقة مختلفا عن التصوّر المتضمّن في الخطاب الدّيني، وأعني الحقيقة كتوافق بين الوجود والعقل. فقد مكّنت الفلسفة من فتح الخطاب العربي الاسلامي على الوجود. وقد لعبت هنا الفلسفة الاغريقية دورا رئيسيا باعتبارها قد شكّلت مرجعا آخر مختلفا عن مرجع النصّ الديني وبالرغم من بقاء الخطاب الفلسفي العربي الاسلامي ملفوفا ظاهريا بقضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، فانه قد احتوى في عمقه تصوّرات وتأملات تبعده عن هذا الاطار ويمثل ابن رشد ذروة هذا التوجّه خصوصا في موقفه من مسألة قدم العالم. فقد وقف على أرض فلسفية أرسطيّة

مخالفة للمجال الديني الاسلامي. أكثر من ذلك ، فقد بدأ في احداث قلب النظام المرجعي ، ففي الوقت الذي خضعت فيه الفلسفة عند بعض الفرق كالمعتزلة الى المرجع الديني فقد حدث مع الفلاسفة وبالخصوص ابن رشد تغيير في هذا الترتيب خضع بمقتضاه المرجع الديني الى المجال الفلسفي. فكيف نفسّر هذا التحوّل ؟

لا يمكن أن نسقط في تفسير تبسيطي يربط بين هذا التحوّل والظروف الاقتصادية والسياسية ودرجة التطوّر التي وصلت إليها أوضاع العالم العربي الاسلامي القديم فالفلسفة تمثل بحسب هذا التحليل خطابا متقدما على الخطاب الديني يتماشى وتطور البنية الماديّة والنظام السياسي في العالم العربي الإسلامي. اذن لا يجب أن نسقط في هذا التفسير وذلك لسببين :

أولا : أنّ الفلسلة لا تنشأ بالضرورة نتيجة لتطور الأوضاع الاقتصادية والسياسية فقد رأينا بأن درجة التطور في الواقع الاغريقي وبما فيه الأثيني كانت دون التطور والقوة التي وصل اليها الواقع الإقتصادي السياسي الذي عرفته الحضارات الشرقية.

ثانيا: ان الاوضاع كانت تمر باحراجات وتطوّرات وردات بحيث لم يكن الوضع في العالم العربي الاسلامي في عهد ابن رشد شرقا وغربا متطوّرا ولم يكن الحكم السياسي متفتّحا على هذه الافكار. لذلك اعتقد أن ما عرفه الخطاب الفلسفي من تطور يعود الى عوامل داخلية للخطاب نفسه. أي أنّ الخطاب الفلسفي مع أفلاطون وبالخصوص مع أرسطو

ومن أتى بعدهما من فلاسفة قد أخذ استقلاله وكوّن آلياته الخاصّة به، بحيث اتجه نحو عقلنة الواقع كما اتجه نحو النقد فلا توجد بالنسبة اليه مبادىء لا يمكن اخضاعها للجدل والنقاش بما فيها مبادئ العقل ذاته كما اتجه نحو الجذريّة أي البحث عن جذور القضايا دون التوقّف عند حدود معيّنة. وأخيرا اتجه نحو الشمول باعتباره خطابا شاملا عن الوجود ككل. وهكذا حين تلقّى الفلاسفة المسلمون الخطاب الفلسفي اليوناني :

- كان هذا الاخير قد بدأ يتّجه في طريقه الخاص ويبني آلياته الفكرية والنظرية الخاصة به لذلك فبالرغم من قوة الخطاب الديني وعدم قدرة الفلاسفة على تجاوزه بصفة كاملة فانهم تمكّنوا من مواصلة الطريق الذي بدأ فيه الخطاب الفلسفي اليوناني حتى ولو تم ذلك بكثير من التردد والمشاكل.

- أكثر من ذلك فقد ظهر في العالم العربي الاسلامي تيّار عقلانيّ جذري ولوانه بقي هامشيا جدًا وملعونا هو التيار الالحادي والغريب أن هذه اللعنة ما زالت تتبعه الى يومنا هذا فلا توجد حوله أبحاث معمّقة هامّة. هذا التوجه الالحادي مثله ابن «الروّاندي» والرّازي» وغيرهما وبالرغم من بعض الاختلافات فقد انطلقوا كلّهم من موقف عقلاني جذري. ومرّة أخرى لا أعتقد بأنّ هذا التوجّه يمثل تعبيرا عن تطوّر للاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسيّة.

إنّ المسألة تعود بدرجة أولى الى منطق الخطاب

الفلسفي نفسه وآلياته التي تكونت بعد ترددات فترة النشأة، فقد استطاعت الفلسفة أن تستقلّ بذاتها وأن تفتح مجالا جديدا للبحث مختلفا عن الخطاب الديني بالرغم من الشبه والتقارب الذي وجد بينهما في فترة النشأة. وهذا المجال استطاع تدريجيا أن يستقل بنفسه ويحتلّ موقعا خاصًا به وسيتدعّم استقلاله هذا في الفترات اللاحقة وبالخصوص في عصر النهضة وبداية التفكير الفلسفي الحديث بدون أن يقطع نهائيا مع ماضيه، لكنّ هذه مسألة أخرى تتطلّب تتبّعا وبحثا آخر يتجاوز نطاق المسألة التي طرحناها على أنفسنا وهي نشأة الفلسفة.

المناقشات

الأستاذ محمد وقيدي

بعد تقديم الشكر لمنظمي هذه الندوة والتأكيد على أهميّة مثل هذه اللقاءات العلمية وزيادة في توضح بعض النقاط أشير الى قيمة دراسة التاريخ والمعقولية عند العرب من حيث الكشف عن استيعاب الفكر العربي للتاريخ خاصة وأن بعض الدراسين يتجاهلون إسهام هذا الفكر فأوغست كونت «مثلا لم يتعرض إلى إبن خلدون مغيّبا دور العرب في نشأة العلوم بينما نلاحظ أن مداخلة الأستاذ فتحي التريكي مثلت فرصة لاستعادة القول بأن جمع الحضارات قد ساهمت في نشر بعض المفاهيم.

تحدث الزملاء الأخرون عن الزمن والمعقول ولكن نرى أن ابن خلدون يتحث عن المعقول ويضع للعقل حدودا فكانّه جمع بين المعقول والامعقول ولكن نرى أن ابن خلودن يتحث عن المعقول ويضع للعقل حدودا فكانّه جمع بين المعقول واللامعقول : فهو يقول بالامعقوليّة عند لحديث عن نظام الكون، وبالمعقوليّة عند تناوله للتاريخ البشري ويمكن في هذا السياق استحضار كتابات «علي أرمليل» ومحمد عابد الجابري المتعلقة بهذه الازدواجيّة في الفكر الخلدوني

الأستاذ علي العش

لدي جملة استفسارات، فبالنسبة إلى مداخلة الأستاذ

فتحي التريكي أقول : إذا كان كل فكر مرتبطا بعوامل متفاعلة لنشأته - فما هي خصوصية البيئة والعوامل التي أدت إلى بروز السخاوي كعالم مؤرخ. فهل نجد لديه وبالتحديد كتابة «اللوم بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ» مكونات حقيقة لتأسيس علم التاريخ باعتبار قيام العلم على موضوع ومنهجية.

وفيما يخص مداخلة الأستاذ رضا الزواري أقول بأن هناك أشياء فأجاتنا فيما يتعلق بالحديث عن العقلنة في الفلسفة اليونانية وهشاشة الدولة عند اليونان وهنا أتساءل لماذا أبدع اليونان في المجال العقلاني في حين لا نجد لديهم إبداعا في العلم الاستقرائي ويمكن في نظري ربط ذلك بالجانب الاجتماعي ومفهوم العمل وتغليب ماهو نظري على ما هو عملي.

أشار الأستاذ الزواري إلى علاقة العقلانية العربية بالعقلانية اليونانيّة على أساس أن هذه الأخيرة ماكانت لتوجد الأولى وهنا أتساءل عن خصوصيّة العقلانية العربية

الأستاذ محجوب بن ميلاد

تحية صادقة إلى الأستاذ سالم يفوت على محاضرته الثرية والتي كان مستواها يفوق مستوى بعض المستمعين .

أما فيما يتعلق بمداخلة الزواري فليس صحيحا في نظري القول بأن المجتمع الاسلامي لم يكن مؤهّلا للفلسفة ولم توجد لديه الحاجة إليها. لقد كانت هذه الحاجة ملحّة منذ

صدر الاسلام وزمن الفتنة الكبرى التى طرحت على المسلمين أسئلة عديدة حول الإيمان والكفر، والخلافة وشروطها، كما جاء في النص القرآني تنويه بالعقل والمعقول وتأكيد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تهجّم من قبل محافظين صادقين وكذلك من طرف المنتصرين للتصوف وذلك بعد تراجع علم الكلام.

الأستاذ محمد الجوّة

أتوجه بالشكر الى الأساتذة المتدخلين وأتقدم بهذه الاستفسارات وأولها يتعلق بمداخلة الأستاذ يفوت فأقول مامنزلة الحدث والحدثي - وما علاقة الحس المشترك بالحدثي.

الأستفسار الثاني مرتبط بمداخلة الأستاذ التريكي ويتمثل في توضيع عبارة فلسفة التاريخ. ما مشروعية استبعاد الإجابة الجبرية في مجال التاريخ إذا استحضرنا ما ذكره ابن خلدون من أن التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني.

وأما ثالث الاستفسارات فمرتبط بمداخلة الأستاذ عبد المولي : لقد ذكر المتدخل المشروع الخلدوني باعتباره مشروع المعقولية إلى أيّ مدى ختم ابن خلدون هذا المشروع. ثم ألا يؤدي القول بأن كل شيىء معقوليّة الى نوع من الشكية الجديدة.

بالنسبة الى مداخلة الاستاذ الزواري أستفسر عن قوله بأن نشأة ، الفلسفة في المجتمع العربي لم تكن وليدة حاجات محددة ، والي أي مدى يمكن القول بأن الفلسفة في المجتمع

العربي لم تكن وليده حاجات محددة، والي أي مدى يمكن القول بأن الفلسفة اليونانيّة كانت هامشيّة وبأن الدولة اليونانيّة كانت هشة.

الأستاذ حافظ قويقة

بالنسبة الى ما جاء في مداخلة الأستاذ «يفوت» هل ما ذكره عن المنهجيّة التاريخيّة ينسحب على التاريخ في الفكر العربي الاسلام.

وأما فيما يخص مداخلة الأستاذ عبد المولي فقد استطرفت الفكرة القائلة بضرورة استحضار الفلسفة العلميّة التاريخيّة ولكن كيف يكون ابن خلدون عقلانيا في التاريخ والحال أنه يعقد فصلا في المقدمة للحديث عن الفلسفة لا يعطي للعقل القيمة التي يستحقها.

وبالنسبة الى مداخلة الأستاذ التريكي فالرأي عندي أنها أعادت الاعتبار لكتابة التاريخ عند العرب ولكن الخطاب الديني يقر بقصور العقل لأن كل ما يقوله النص هو المعقول وهذا ما جعل القياس يأتي في مرتبة متأخرة بعد القرآن والحديث و الاجتماع وبوجه عام فإن المعقوليّة النصيّة مازالت مسيطرة ولم يكتب التاريخ بعد في استقلال عن المقدس.

متدخل

أشير في سياق مناقشة مداخلة الأستاذ التريكي الى أن نشأة الفكر التاريخي العربي كانت بحد ذاتها تاريخيّة

باعتبار أن الذات برزت كظاهرة تاريخيّة تعيش التنوّع ولكن هل يمكن القول بأن عجز العرب عن كتابة التاريخ يعود الى أن العناصر المكوّنة لهذه الذات من لغة ودين وتراث لم تعد موحدة.

بالنسبة الى مداخلة الأستاذ يفوت أسأل هل إنّ الفكر هو الذي يعطي للزمان بعدا تاريخيا أم ان الحدث هو الذي يفعل ذلك هل أن التاريخ هو الذي ينطلق من الحدث أم يصل إليه.

وأخيرا وفيما يخص مداخلة الأستاذ الزواري أسأل عن الأسباب الفعلية لنشأة الفلسفة في المجتمع اليوناني ونستحضر هنا موقف يوسف كرم حيث يشير الى تماسك المجتمع اليوناني ووحدة الدين. كما أرى كأن الأستاذ الزواري يفرض علينا فكرة المركزيّة الأوروبيّة حين يعتبر الفلسفة العربيّة مجرد اجترار للفلسفة اليونانيّة.

__الاستاذ محمد كمال جردق__

بالنسبة الى مداخلة الأستاذ عبد المولي وفيما يتعلق بعلم الاجتماع وعلم التاريخ عند ابن خلدون أشير الى ان الاستاذ اقتصر على بداية الجملة في قولة ابن خلدون ولم يواصل النظر فيها فاعتبر أن التاريخ هو العلم الأساسي بينما يذهب ابن خلدون الى إقامة مقارنة بين العلم الجديد الذي أنشأه وبين سائر العلوم مثل الخطابة والسياسة المدنية وهذا ما أدي الى الوقوع في التعميم رغم إرادة التخصيص.

متدخل

لا بد من التمييز بين الواقع الذي وجد في العصر اليوناني والواقع الموجود في العصر العربي ولا بد أيضا من الانتباه الى عدم الإقرار بأن الحضارة اليونانية هي الأصل وأن سائر الحضارات فرع. فهذه الحضارات قد تغذت من بعضها وغذت حضارات لاحقة فلكل حضارة ايجابيات وسلبيات لا بد من إبرازها.

ردود المتدخلين

الأستاذ سالم يفوت

هناك رؤية تقول بأن التاريخ التقليدي كان يتعامل مع الحدث وهذه رؤية «رودال» Rodel التي ترى أن هناك خيطا يربط بين الأحداث وهذا الخيط يعتبر خيطا منطقيا يتسم بصفة الاستمرارية والانفصال وهذه الاطروحة تقدم لنا تاريخا تتكامل أحداثه تكاملا يبني نظاما من المعقوليّة إلا أنه وفق رؤية أخرى علينا أن نبحث في الزمان التاريخي أي عن شروط وقوعه وهذه الشروط يمكن أن نعثر عليها في بنية متكاملةفي فترة طويلة نعبّر عنها عادة بالحاضرة. وهناك فرق بين أن ندرس الحدث خارج شروط إمكانه وبين أن ندرس هذا الحدث بعد أن أكون قد حددت شروطه الاساسية وشروط إمكانه.

وأما فيما يخص المقارنة بين التاريخ في الفكر العربي والتاريخ في الفكر الأوروبي فإننا نجد نصوصا عربيّة نجد

فيها أن كل زمان يأتينا بانحطاط وهناك حديث نبوي يقول ما معناه : خير القرون زماننا هذا ! إلا أن ابن خلدون على سبيل المثال لا يتعامل مع التاريخ بهذا الشكل فهو لا يعتبر أن فترة الإسلام هي أفضل الفترات بل إنه سيحوّل اهتمامه الى اعتبار أن ما حدث أمر واقع ويحاول أن يبحث في قوانين الحدث دون أن ينزلق في نظرة تفضيلية بين زمان دنيوي وزمان مقدس.

أما عن العلاقة بين موضوع العلم والعالم فليس ثمة مطابقة مطلقة ويمكن القول انطلاقا من هذا أن موضوع الزمان التاريخي ليس هو الشاغل الأساسي والوحيد بل إن ما يشغلنا هو القضايا التي توجد داخل هذا الزمان وهناك نظرة تقول بأننا عندما نحاول أن نؤرخ فإننا ندخل بذلك إلى الإنسان أي مجال الفعل الإنساني وهذه نظرة لا بدّ أن نعطيها اهتماما كبيرا. ولا بد أن ننتبه عند كتابتنا للتاريخ (تاريخ سقوط الدول مثلا)إلى عوامل عديدة منها عامل الطبيعة فكيف لا يمكن اعتبار أن الطبيعة قد تحكمت في تاريخ البشرية. فالدولة الموحدية على سبيل المثال اتسعت رقعتها في المحيط الأطلسي حتى جنوب السودان ولكنها ضعفت وتقلصت والسبب هو الطبيعة (الجفاف) وهذا ما يحتم دراسة دور الجفاف في سقوط هذه الدولة. وهذا العامل هام في دراسة الزمان التاريخي لكن دراسة الجفاف لا تقتصر على ذكره فقط بل لا بد من دراسة خصائصه.

ويمكن أن يساعدنا نيتشه «أو فوكو» في دراستنا للزمان التاريخي فالبحث في الأصل عند نيتشه هام لأن

البحث في المصدر الأول يعني البحث في شروط الأحداث وإمكانها فهو يطلعنا على عقلانية وقوع الأحداث. أما «هيغل» فما زال يتربص بنا فهناك إذن استمرارات في الأحداث التاريخية ولا يوجد فيها انفصال بشكل مطلق.

الملاحظة التي أبديتها والمتعلقة بأشعرية ابن خلدون تجعلني أقول أن أشعريته خاصة به وهي ليس أشعرية الجويني وأصحابه الذين تبنّوا في نظرتهم إلى الطبيعة فيزياء كلامية أساسها الجوهر الفرد (فكرة الانفصال في الطبيعة) قصد إثبات صفة الخلق للطبيعة والخلق داخل. ولكن ابن خلدون كان أشعريا على طريقته الخاصة إذ أقصى هذه الطبيعة الكلامية الفيزيائية الذرية من خلال التأكيد على فكرة الخلق. تلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا وهذا ما جاء في المقدمة. فللطبيعة قوانينها وللأشياء طبائعها وهو ما ترفضه الأشعرية.

صحيح أن ابن خلدون كرس المعقول واللامعقول لا على الصعيد الديني والتاريخي ولكن على صعيد المعرفي ولكنه لم يكن أشعريا محضا.

الأستاذ فتحي التريكي

لقد اعتمدت في قراءتي للكتابة التاريخية العربية على النموذج المخبري (Mode Opératoire) الذي يضبط كل حركتنا في الأدب والتاريخ والعلم... ويمكن القول بأن المعقولية النصية كانت حاضرة في جميع مجالات التفكير العربي الاسلامي ، لكن هذا الحضور حضور متنوع وهذا يعني أن

الكتابة التاريخية تحوم حول النص خاصة وأن المعقولية النصية التحقت أيضا مع المعقولية السياسية ولكن ما حدث مع السخاوي وزملائه يمثل انفجارا تاريخيا بمعنى أن هؤلاء المؤرخين قاموا بتحويل وجهة نظر المؤرخ إلى التاريخ أي إلى قوانين الأحداث التاريخية. فهناك دراسة لتاريخ الأمم الأخرى (دراسة البيروني عن الهند) التي لا علاقة لها بالاسلام.

كما ان مفهوم الأمة الاسلامية شهد تطويرا مهما بحيث أصبح قابلا للتعايش مع الأمم الأخرى الخاضعة لقوانين متعددة. ويمكن القول كذلك بأن هناك بوادر فلسفية للكتابة التاريخ (هناك عديد من المؤرخين عندما ألفوا في التاريخ وجدوا أنفسهم يكتبون في الفلسفة ونذكر هنا المقدسي نموذجا) فهناك بالفعل التقاء أولي للتاريخ بالفلسفة إلا أنه لا يجب أن نتحدث عن فلسفة للتاريخ كما هو الشأن عند هيغل.

إن المعقولية النصية بدأت تدريجيا تتطلع إلى الكتابة التاريخية والسخاوي هو الممثل لهذه المعقولية الثانية التي بدأت في الظهور ولكن الذين قلصوا في المعقولية النصية ليسوا مؤرخين بل جاؤوا من ميادين أخرى كالجاحظ (علم الكلام) والمسعودي (الجغرافيا) لكن يجب القول كذلك بأن السخاوي هو قبل كل شيء فقيه وكتب كتابا واحدا في التاريخ ليشنّع بهؤلاء الذين أدخلوا بلبلة في التاريخ ولكنه علّمنا أشياء عديدة من بينها ، ما هو علم التاريخ ، وما هي

مناهج هذا العلم (وقد تحدث عن النقد التاريخي ، وعن مشروع لكتابة التاريخ).

إن كتابة التاريخ والكتابة الفلسفية والكتابة العلمية تنتج عن الأزمات أما الفترات الهادئة فتنتج عكاضيات ولا تنتج شيئا آخر كالفلسفة.

الأستاذ رضا الزواري

يمكن القول بأن مشكل نشأة الفلسفة مشكل معقّد وأن الرؤية التي تعتبر أن الفلسفة يونانية الأصل وأنها نتيجة للنموذج اليوناني والدولة اليونانية يمكن أن نجد فيها ثغرات وأن يكون المنهج فيها يتطلب بعض التعديلات.

فهل إن الديمقراطية على سبيل المثال ناتجة في بلاد اليونان عن حقوق الفرد والمجتمع وواجباتهما أم أنها ناتجة عن جملة من المتوازنات الدينية السياسية. يمكن القول بأن فلاسفة اليونان وحكماءهم لم يشرعوا جملة من الحقوق والواجبات بقدر ما كانوا يحاولون حلّ كل إشكاليات تحدث في المدينة اليونانية وبالأساس في أثينا.

وأما عن وصول الرياضيات إلى صورتها المجردة فلأن السلطة السياسية في حاجة إليها وهو أمر مغاير لشأنها عند المصريين ولهذا يجب أن يعالج مشكل الفكر الفلسفي انطلاقا من علاقته بالرياضيات وبالمجتمع والسلطة السياسية.

صحيح أن اليونانيين استفادوا من الشرقيين لكنهم ظلوا داخل هذا التصور الذي ساد وما يزال يسود وكان سببا

في نشأة الفلسفة كربط بين الفلسفة وحاجات السياسة. وأما عن المعقولية والفلسفة فإني أرى أن الأولى لا تساوي الثانية إذ يمكن أن نجد معقولية لا يصاحبها تصور فلسفي وليس صحيحا أن دخول الفلسفة اليونانية إلى الحضارة الاسلامية هو باعث على قيام عقلانية والدليل على ذلك أن بعض العلوم بقيت سجينة النص الديني رغم دخول الفلسفة والعلم اليونانيين إلى بلاد الإسلام ولكن الفلسفة بالمقابل استطاعت أن تشغل هذه القضية وتصل إلى علمنة هذه المجادلات ولكن العقل الاسلامي قام أيضا بتأسيس مباحث بقيت إلى يومنا هذا مرتبطة بالنص الديني ويمكن القول بأن هناك تعددا في مراجع العقلانية العربية.

الأستاذ نجيب عبد المولى

فيما يخص التناقض بين التصور الماهوي للإنسان والتصوّر السببي للتاريخ عند ابن خلدون هناك بالفعل إقرار بأن الطبيعة الإنسانية (التي ليست ناتجة عن التاريخ) قادرة على تعقل التاريخ وهي ذات متعالية على التاريخ ولكنها قادرة على تعقل الحدث التاريخي وهناك كذلك تصوّر أشعري عند ابن خلدون ولكن هناك في المقابل ضرورة منهجية تتعلق بمعقولية المنهج التاريخي وهذا الوضع شبيه بقطع كانط عندما يضع حدودا للعقل بهدف الالتزام بموضوعية. والموضوعية التي التزمها ابن خلدون تحث العقل على الالتزام بمنهجية تأخذ بعين الاعتبار الأسباب الاجتماعية والواقعية للأحداث التاريخية.

وأما فيما يتعلق بالعلاقة بين علم العمران البشري وعلم التاريخ فيمكن تصوّر بنية منطقية لكتابة ابن خلدون كلها. فهناك بالأساس اعتماد على الظاهرة التاريخية لكن يجب الإقرار بأن علم الظاهرة الاجتماعية مندرجة تحت علم الاجتماع وهو ما يقوله ابن خلدون. لذلك فعلم العمران البشري هو شكل آخر من علم التاريخ الاجتماعي الذي يجعل من التنوع في الوجود الاجتماعي موضوعا خصبا لعلم التاريخ وهذا ما يقوله ابن خلدون وليس تجنّيا عليه.

التاريخ والفكر السياسي عند ماكيفلي

رشيدة التريكي
(تعريب أحمد الجوة)

يبدو لنا في إطار هذا الملتقى (*) أن البحث في المعقولية المكيافلية الناشئة عن العلاقة الشائكة بين العقل التاريخي والفكر السياسي مثير حقا للإنتباه ويستدعي منا توقفا نظريا لأسباب عديدة أهمها بالتأكيد أن هذه المعقولية الماكيفلية تسمح في تاريخ الفكر الغربي بمقاربة جديدة كل الجدة حددت حقل استقلالها عن التناول الديني للتاريخ والسياسة وعن التناول الفلسفي بصفة عاملة.

ولا بد من التذكير هنا أن ما خلفه ماكيفلي من أسطورة قد أدى في آخر الأمر إلى الإحتفاظ من هذا الفكر بنظرية سياسية تقنية رسمت حدود الحقل السياسي بعيدا عن الإعتبارات الأخلاقية والدينية والنظرية إلى حد الإغفال الكامل للأساس ونعني به تفكير ماكيفلي في التاريخ.

لقد كان لما كيفلي بوصفه رجلا سياسيا (1) مارس طوال

حياته المهنية وبصفة مباشرة آلياتها المختلفة، دقة الملاحظة في احداث عصره، مما جعله يعتمدها في تفكيره، ولكنه أولى كذلك اهتماما خاصا لقراءة التاريخ لأن تأثير التاريخ نظرا وعملا في شؤون السياسة أمر مؤكد.

وقبل تقصي نوعية التجديد في التصور الماكيفلي للعلاقة بين التاريخ والسياسة لابد من التذكير ببعض الحقائق حتى لا نخطيء في تقدير عطائه وخصوصية مساهماته وحتى لا نرى فيها قطيعة جذريّة عن نمط تفكير علماء النهضة الأوروبيّة وفلاسفتها.

وليس من شك أن ماكيفلي ينتمي إلى حقبة زمنية متنوعة بدأ فيها الأفق الثقافي ينفصل عن الحضور الكلياني للعقيدة الكنسية ويتدرّج نحو علمانية متزايدة للخطاب السياسي وللسرد التاريخي. فلم تعد حجة السلطة الكنسية مقبولة مطلقا، بل أخذت تتقلص وتترك مكانها لنمطية جديدة تحددت بالعودة منهجيا إلى أصول الماضي الروماني الذي أصبحت له دلالة نموذجية هامة فكان الإعتقاد في التجريب وكانت هناك محاولة جادة للعقلنة في الممارسات الإجتماعية والإقتصادية.

وبهذا الإعتبار إذن يكون ماكيافلي منخرطا في عصره مثله في ذلك مثل كولوسيو سالوباطي (1330–1444) Col-lucio Salubati و«ليوناردو بروني» Luinardi Bruni (توفي سنة 1444) وكان كل منهما إنساني المذهب، رجل سياسة ومؤرخا.

لقد فكر هؤلاء المثقفين الجدد لهذه الفترة في أسس المؤسسات الرومانية القديمة وحاولوا إعادة كتابة التاريخ بعيدا عن الطابع الإخباري الذي ساد القرون الوسطى، ورغم القرابة في المنحى السياسي فإن ماكيافلي تميز عن هذين المؤرخين من حيث محاولته التفكير في التاريخ والسياسة ضمن علاقة تحدد في آن واحد ماهية التاريخ بما هو صيرورة يمكن تعقلها، وخصوصية الحقل الساسي لفضاء تتداخل فيه الممارسة بالنظرية. وحتى نفهم طبيعة هذه العلاقة تتعين العودة إلى نصين مفيدين جدا : أولهما مقدمة الكتاب الأول للخطابات المتعلقة بالكتابات العشر الأولى لتيت ليف (Tite Live) وثانيهما الفصل السادس والعشرون من كتاب «الأمير» وعنوانه «التحريض على تخليص إيطاليا وتحريرها من البرابرة» ويجب اعتبار مقدمة الكتاب الأول من «الخطابات» في مستوى أول تحذيرا ضد ما تمكن تسميته العوائق الإيديولوجية أو الثافية المرتبطة بسمات العصر والتي قد تجعل تفهم المشروع الماكيافلي أمرا شاقا.

يكشف ماكيافلي إذن مثلما هو الشأن في إهداء كتاب «الأمير» عن طرافة مسعاه الذي يستدعي فهمه الإبتعاد عن التأويلات التي أصبحت تقليدية مميزة لعصر النهضة الذي كان ينظر إلى نفسه من خلال موقف عاطفي صرف وحنيني أي بعودة تمجيدية لنموذج العظمة الماضية لجمهورية روما القديمة ويشكو من أن نموذجية العصور القديمة اقتصرت على مطالبة نرجسية تماما وبالتالي مطالبة عقيمة وطوباوية (بما أنها لا تكون إجرائية إلا بالقدر الذي نؤمن

بها)، وهي تتنزل في مجال التقريض والإقناع فتقليد الماضي كما يلاحظ ماكيافلي لا تكمن قيمته إلا في إيجاد سبل العلاج (وياله من علاج تقليدي !) أو لحكمة عملية تمكن. في أقصى الحالات، من وضع حد للصراعات بين المواطنين.

وإذا تجاوز الأمر ذلك إلى الشؤون الساسية البحتة، حتى وإن كان مجموع القوانين المدنية الحديثة هو الوريث المباشر لأحكام المشرعين القدامى (أي الذي يتواصل في الطبيعة والقانون وأسسه) فإننا لا نأخذ بعين الاوعتبار إلا نادرا، بل وقد لا نأخذ البتة، دروس العصور القديمة لحل مشكال جوهرية من قبيل : كيف نفكّر في الحاضر لتأسيس دولة أو جمهورية أو لضمان النفوذ والمحافظة على السلطة أو تنظيم جيش وطني أو توسيع امبراطورية ألخ...

هكذا نتبين ترتيب الأولويات عند ماكيافلي وهي ليست متمثلة في تحديد النظام الأمثل ولا في مسألة غاية السياسة، وتمجيد الفضيلة الرومانية (La virtus Romana) ولكنه يتمثل بكل تأكيل في ماله علاقة بتأسيس الدولة ذات القوة والدوام في الوقت الراهن وقد لخص ماكيافلي سبب هذا التيه في تشخيص عابر مفاده أننا لم نعد قادرين على قراءة التاريخ وسبب هذا الإهمال الخطير يكمن حسب رأيه في وجود حالة وهون والمقصود بذلك قصر النظر والعمى الإيديولوجي وجعل العصور القديمة تقوم بوظيفة الأسطورة. وحالة الضعف هذه كما كتب ماكيافلي «مردها الأضرار الناتجة عن هذا الكسل المتكبر الذي يسود غالب البلدان المسيحية». وتتمثل نتيجته الأشد خطورة في عجزنا عن استخلاص «عبر

التاريخ»، وتقليد الأقدمين عند الممارسة الفعلية لشؤون السياسة «كما لو أن السماء والعناصر والناس تغيرت مواقعها» والحال أن العالم يظل دائما على ماهو عليه ويحتفظ ماكيافلي، في هذا الصدد، وفي مجال جهازه المفهومي بترسيمه بوليب الاناسيكلوز (Anacyclose) التي ستتخذ إطارا للوصف.

وهذه النظرية للتاريخ الدائري صالحة لبيان أنه في الواقع، وفي نظر المجموعة، فإن نفس حصيلة المنافع والمضار تجوب مختلف المناطق وتتوزع فيها بصور مختلفة (تبعا لقانون الإنحطاط) . ستوجد إذن على الدوام وفي نفس الوقت في العالم عديد أشكال الحكومات التي تساوي نفس درجات الفساد في الأنظمة وهو ما يعني بكل بساطة أن تاريخ المدن القديمة (والمدينة الرومانية على وجه الخصوص) يسمح من جهة أولى بتوفير ميدان متمير (بما أنه قابل للدرس) لتناول الوضعيات الحالية، ويمكن من جهة ثانية من تشخيص ما يمكن وصفه بالفترة المثلى في دائرة درجات الإنحطاط وهي فترة يتعين التدخل فيها مثلما يقع التدخل أثناء عملية جراحية.

ولكن «ماكيافلي» يشخص على الأصح دولة تعيش حالة مرضية هي إيطاليا في نهاية القرن الخامس عشر، وكان الإيطاليون يعيشون تاريخهم بضرب من الإستيهام وما كان بوسعهم حتى رؤية ما يجري أمام أعينهم، إنهم يحجبون معنى التاريخ فما الحل إذن؟

ينبه ماكيافلي إلى أن معرفته عصية ثم يقدم الحل الذي يبدو الأول وهلة مثيرا للإستغراب ويتمثل في قراره

بالكتابة «بشأن كل كتب تيت ليف (Tite Live) وكل ماكان ضروريا لفهما من خلال المقارنة بين الأحداث الماضية والأحداث الحديثة، ويتعلق الأمر فعلا بنفس مراجع معاصريه من المفكرين التاريخيين ولكن مع فارق أساسي يجب إدراك قيمته.

ويمكن التجديد في استخلاص ما يكون في التاريخ الحاضر متحكما في تأويل التاريخ الماضي لجعل تعقله ميسورا أي لإدراج نوع من المعقولية فيه، تسمح بتنظيم هذا الحاضر ذاته وهذه المعقولية هي التي تمكن من تجسيد النظرية في ممارسة تعد عقلانية وهي التي تجد فيها المسألة التاريخية لوضعية إيطاليا الحاضرة حلاً لها.

وبعبارة أخرى (وتتعين هنا العودة إلى نص الفصل السادس والعشرين من كتاب «الأمير») فإنّ الحالة العاجلة التي تشهدها وضعية إيطاليا زمن ماكيافلي تستدعي عملا، وتعقلا لحقل التاريخ (تاريخ روما والإنتماء الشرعي لها) لتوفير العنصر النظري الذي سيرسم الإطار الملائم لممارسة سياسة لم تعد تتوفر لها البتة المراجع المناسبة. وبالفعل، وفي الوقت الذي يشهد انتقالا عميقا في مكان المرجع وبروز قيم جديدة، (أخلاقية، تجارية) نلاحظ انعداما لجهاز نظري يساعد على فهم كل ذلك.

وإذا كان من الملح جدا أن المرحلة التي كان مفروضا تقديمها إطارا لعقلنة كل هذا الأمر، كانت في أشد سوئها، فإنها على أقصى النقيض مما كان يجب أن تكون عليه.

ففي الفصل السادس والعشرين من كتاب «الأمير» تقدم

إلينا إيطاليا مجزءة، مهددة من طرف القاطنين وراء الألب (Ultramontains) الذين حققوا وحدتهم، ضعيفة بسبب لا أخلاقية كنيستها. فعلاج الحاضر يحتم إذن توحيد إيطاليا بشكل مثالي بفضل خبرة الممارس الماهر (المحنك ماكيافلي الذي يعلم مستعينا بالطريقة المقارنة - توظيف جملة القواعد التي تسمح بإرساء دولة قوية يتطلبها الطرف التاريخي. وفي هذا المجال يتشكل كيان التاريخ بوصفه حقل المعقوليات الخاصة بالتفكير في طبيعة الحدث السياسي بمواجهته في عديد الحالات التي ينميها التاريخ بإعتباره تواصلا معقولا، لذا فإن السلطة السياسية لا تدرك في هذه المرحلة إلا حقلا مستقلا لا يخضع لأي مبدأ مسبق من مبادئ الشرعية وهي لا تجد تبريرها إلا بصبغتها الفعلية التي تجعل علاقة الحاكم بالمحكومين ممكنة ودائمة. إن القواعد التي تسمح بها المواجهة بين التاريخ الحاضر والتاريخ الماضي تجيب عن أسئلة دقيقة فتكتسب من ثمة منزلة أس عقلاني. وليست هذه الأسئلة غير تلك المكونة لعناوين فصول كتاب «الأمير» وهي :

- كيف يمكن حكم الممالك التي كانت قبل احتلالها تعيش في ظل قوانينها الخاصة ؟
- كيف يمكن للحاكم الاستيلاء على ممالك جديدة بواسطة جيوشه الخاصة وبفضل نبوغه ؟ (***)
- ما هو الحل الملائم في المجال العسكري ؟
- كيف يمكن الإستيلاء على ممالك جديدة بواسطة جيش الغير ؟ (****) إلخ...

إن فعل التاريخ في علاقته بالسياسة يعود إذن في آخر المطاف إلى دراسة أسباب التغير الإجتماعي السياسي. والقواعد التي تسمح بتوجيه الأوضاع وتنظيمها، والقدرات والخصال المميزة للقادة الأكفاء.

والدرس الذي يستخلص من التاريخ بالنسبة إلى إيطاليا في حياة ماكيفالي، هو ما يجعل معقولا تدخل أمير ماهر يوحد كل هذه المقاذعات تحت سيطرة دولة قوية ذات دوام يدعمها جيش وطني وحركية اجتماعية ناجمة عن الصراعات بين الشعب والنبلاء. وهذه الحالة - بالنسبة إلى ماكيفالي - تمكن قراءتها في كتاب تيت ليف (Tite Live).

(*) مداخلة ألقيت في ندوة قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس حول المعقولية والتاريخ 30 نوفمبر و 1-2 ديسمبر 1990.

(**) هذا هو عنوان الفصل الخامس كما جاء في تعريب خيري حماد

(***) هذا عنوان الفصل السادس وهو في تعريب خيري حماد : «الممالك المحتلة حديثا بقوة السلاح الخاص وبالقدرة والكفاءة».

(****) نجد في تعريف خيري حماد الفصل السابع٨ بعنوان : «الممالك التي يتم احتلالها بمساعدة الآخرين أو بمساعدة الحظ».

المناقشات

المداخلات :

الأستاذة دوسنتي : التاريخ و «السير»
الأستاذة رشيدة التريكي : التاريخ والسياسة عند ماكيافيل
الأستاذ محمد الجوة : الذات والتاريخ عند ميرلوبونتي
الأستاذ بيللي : التاريخ في الفلسفة الأمريكية

الأستاذ محمد علي الحلواني :

ما جلب اهتمامي من خلال ما قالته الاستاذة رشيدة التريكي هي المقاربة التي قامت بواسطتها بتحليل فكرة القانون كما توجد عند ماكيافيل. ويبدو لي أن ماكيافيل قد قام بتحليل فكرة أخرى غير تلك التي كان القدماء يحللونها عندما يقع اهتمامهم بفكرة القانون أي القانون كنظام نظري. فقد عدّ القانون كتعبير عن الكائن البشري بواسطة أشكال متعددة لوصف الكائن. هنا بدا لي أن الاستاذة التريكي قد قامت بتحليل نوع من «القانون» السياسي ليس من هذ النوع الذي ذكرته فتحليلها للقانون قريب جدا من فكرة القاعدة Règle وليس القانون بحدّ ذاته.

فهل نستطيع أن نجد عند ماكيافيل هذا النوع من التفريق بين «القاعدة» و «القانون» في الميدان السياسي ؟ وهل يمكن مقارنة ما قال به ماكيافيل وما وقع في التفكير العربي الاسلامي فيما يخص فكرة القانون ؟

الأستاذ البشير المدّب :

سؤال إلى الأستاذ محمد الجوة : هل هناك تمفصل بين السياسة والمستوى العلمي الابستمولوجي عند ميرلوبونتي؟ ثم ان من يسمع إلى كلمة التاريخ عند ميرلوبونتي فانه يستحضر مسألة الستالينية والبولشفية. فماذا يستطيع أن يقول عن ذلك ميرلوبونتي من زاوية تاريخية وسياسية ؟

سؤال إلى الأستاذ بيللي : ما هي مكانة التحليل النفسي المضاد Anti-psychiatrie داخل النسق الفلسفي الأمريكي ؟

سؤال إلى الأستاذة التريكي : لم نعد نتكلم الآن عن فكرة الحق بل عن الحق في الجمع أي عن حقوق. ففي أحد كتب فوكو يتحدث هذا الأخير عن السلطة بلا أمير. كيف يمكن أن نفهم هذا بالمقارنة مع ما قال به ماكيافيل ؟

الأستاذ فتحي التريكي :

سؤال إلى الأستاذة دوسنتي :

إن ما يشغلني هو هذا السؤال حول وظيفة الحساسية وعلاقتها بالعقلانية داخل التاريخ فمتى نستطيع أن نوقف الحساسية حتى نهيأ لانتاج عقلانية تكتب التاريخ ؟

في الحقيقة لا يوجد عند المؤرخ خطأ من جانب الحساسية فيما يتعلق بالمستوى البيبلوغرافي لكن أيضا وبصفة أكثر حدة في مستوى الأحداث نفسها.

أرى أن التاريخ كما يذهب إلى ذلك العديد من الفلاسفة

يمكن أن يستعمل لأغراض تربوية وبهذا المعنى أيضا نستطيع أن نعتبر التاريخ كأسطورة.

سؤال إلى الأستاذة التريكي :

وجد ماكيافيل في عصر تفجرت فيه كل أنواع الثقافات فهناك عودة إلى الإغريق من جهة البعض ورجوع إلى الفلاسفة كما أن هناك ازدهارا للعلوم بمختلف أنواعها ... لكن ما نلاحظه أن ماكيافيل لم يكن فقط ذا نزعة انسانية ولم يكن فيلسوفا ولا عالما . ولهذا السبب عمد إلى الالتجاء إلى فكرة قانون في شكل قواعد سياسية. فالسؤال الذي يحيرني هو كيف يمكن لمؤرخ فاقد لادوات عمله (نظرية في التاريخ) أن يقوم بمهمته مثلما هو الشأن لكاميافيل.

سؤال إلى الأستاذ محمد الجوة :

فلسفة ميرلوبونتي لها دائما موقف سلبي تجاه التاريخ وهذا الموقف هو قبل كل شيء وجودي ، من جهة التجربة المعيشة فانا اعتقد أن ميرلوبونتي قد رفض الحديث عن التاريخ وعن نظرة إيجابية للتاريخ. فالتاريخ يمثل شكلا من الكليانية التي لا يمكن أن تقيل. هذا الموقف النقدي تجاه التاريخ أطلب توضيحه وابراز أسبابه.

سؤال إلى الأستاذ بيلليه :

لم يأت رولس بجديد فقد أخذ ما قال به روسو مع «إلباسه» كسوة جديدة ، فهو لم يفعل شيئا سوى أخذ نظرية العقد الاجتماعي. ماذا يقول الاستاذ بيلليه في هذا الخصوص؟

متدخل :

سؤال إلى الأستاذة التريكي :

هل أن نظرية ماكيافيل في التاريخ هي نقل للحاضر على الماضي ؟ هل يمكن القول بأن التاريخ يرتكز أساسا عند ماكيافيل على السياسة ؟

سؤال إلى الأستاذ الجوة :

لماذا لا نقتحم مشكل الذات والموضوع مرتكزين على الحقل الفيزيائي والاستيتيقي بالاعتماد مثلا على كتاب ميرلوبونتي « *L'Oeil et l'esprit* » وهل يمكننا هذا المنظور من تشكيل علاقة جديدة بين ذات / موضوع / معنى ؟ ما هي العلاقة بين الذات واللغة والمعنى عند ميرلوبونتي ؟

متدخل :

سؤال إلى الأستاذ بيلليه :

فيما يتعلق بفضاء التحليل النفسي داخل الفلسفة الأمريكية هل بالفعل أن فلسفة رولس قد اعطت ضمانات فلسفية لهذه الحركة (التحليل النفسي) بالاستناد إلى الفردانية (*Individualisme*) كما وقع تطويرها عند الوجوديين بصفة عامة ؟

متدخل :

سؤال إلى الأستاذة التريكي :

تحتوي المقاربة الماكيافيلية على ميل لربط ما هو سياسي بما هو تاريخي خارج كل نوع من الأخلاق. لكن هل صحيح اننا نستطيع أن نتكلم عن التاريخ والسياسة عندما

ننسخ الأخلاق عند ماكيافيل ؟ اعتقد أن ما قامت به الأستاذة التريكي هي أنها حاولت أن تنقل ما تسمّيه بالتاريخ العقلاني اليوم إلى واقعية صورية. وأرى أن كل محاولة لمقاربة التاريخ الحاضر في الواقع العربي الراهن بالمقارنة مع نظرة مماثلة للماضي هي نظرة لا مشروعة فهي نظرة مثالية فنحن في الحقيقة بحاجة كبيرة لنسيان التاريخ لنفهم تاريخنا المعاصر.

سؤال إلى الأستاذ الجوة :

عندما نتكلم عن العلاقة بين ميرلوبونتي وماركس فان ما فعله ميرلوبونتي هو أنه أقرّ لماركس بفعل تجاوز الوعي لصالح الحتمية التاريخية أو الزمنية. وعندما نتحدث من جهة أخرى عن تجاوز ميرلوبونتي لديكارت فلماذا يوجه نقده هذا لماركس ؟

اعتقد ان ميرلوبونتي تجاوز بالفعل ديكارت بالاستناد إلى مفهوم الزمن وفي نفس الوقت نقد ماركس لأن هذا الأخير جعل الوعي خاضعا لحتمية محدّدة.

* * *

الردود

الأستاذة دوسنتي :

فيما يخص مسألة «السير» أرى أنه حتى في العلوم الصحيحة عندما نتكلم أو نكتب تاريخها الموضوعي فهناك دوما نوع من النظرة التي تعتمد التقريب والنسبية لا الاطلاق.

إن «السير» التاريخية لها قوانين خاصة بها تستقيها من التاريخ ذاته ومن الأحداث وكيفية وقوعها. هنا لنا الحق في أن نفكر في الأحداث وفق حساسيتها. وموقعها السياسي. فالاحداث نفسها هي قواعد « السير» التاريخية التي لا يمكن أن تكون سلبا للتاريخ لأن لها ميلا إلى معرفة الأحداث. لكن السير التاريخية هي بحاجة دوما إلى النظريات. وعندما نختار أناسا لنكتب سيرهم فنحن نقوم بذلك لأن موقعهم داخل التاريخ وفي عصرهم هو موقع هام ولا يمكن أن يوجد خارج التاريخ.

<u>الأستاذ محمد الجوّة</u> :

تناول ميرلوبونتي مسألة التاريخ ضمن كتاباته وكان التاريخ موضوع تفكير فلسفي. لكنه عندما كان بصدد تحليل ذلك كان يتكلم بمعنى دقيق فقد كان يستهدف البحث عن معنى التاريخ وهل أن له معنى إطلاقي. وقد انتهى إلى القول بأنه لا مكانة للتاريخ الكلياني لأنه سقوط في نظرة لاهوتية غير مقبولة.

كما أن هناك بالفعل فضاء نقديا لماركس وللماركسية حدّده ميرلوبونتي ، رغم أنه كان في البداية «متفائلا» بمستقبل هذا الفكر. فهناك جدية في الاهتمام بالتاريخ الفعلي وفي مساءلة المفترضات التي قام عليها التفكير الماركسي. ذلك أنه توجد تجارب تاريخية تدعونا إلى عدم التسليم بفلسفة تؤذن «بنهاية التاريخ».

ومن جهة أخرى فليس هذا التفكير في السياسة والتاريخ معزولا عن الجوانب الابستمولوجية والفلسفية ،

بمعنى أن هناك ترابطا وثيقا بين مختلف الأبعاد. وهذا التمفصل هو الذي يدعونا إلى التمعّن في مسألة التاريخ والذات واللغة والبحث عن روابطها الخفية.

ويمكن القول بأن مشكلة الذات والموضوع لم تعد مطروحة كما هو الحال في الفترة الكلاسيكية ، هذه العلاقة التي كان ينظر إليها على أنها قائمة على التعارض والانفصال. أما ميرلوبونتي فهو من الذين أسهموا في طرح المسألة طرحا جديدا بتناول كما سكت عنه (مسألة الجسد مثلا).

الأستاذة رشيدة التريكي :

صحيح أن المشكلة في مصطلح «قانون» تطرح عدة صعوبات عندما نقرأ ماكيافيل. فلا يمكن أن نعطي المعنى الذي أعطاه ميرلوبونتي للقانون ونحن نتحدث عن ماكيافيل. ان هذا الأخير يفهم القانون كمجموعة من القواعد التي لا يكون لها معنى إلا بقدر ما تحقق نجاحا في حلّ بعض المشكلات.

فيما يخص مشكل العلاقة بين ما قاله ماكيافيل وما قاله فوكو عن السلطة أرى أن السياق الذي يستعمل فيه ماكيافيل هذا المفهوم لا يسمح بالقول بتعدد السلط ، إذ السلطة مرتبطة بالدولة فهي موحدة وليست متعدّدة ، على عكس فوكو الذي يقر بتعدد السلط.

ولا يمكننا الاقرار بأن ماكيافيل لم يعد إلى الماضي (التاريخ) لكي يأخذ عمّن سبقه بل إنه عاد إلى الوراء ، لكنها

عودة إلى النهضة ، إلى الحالات التي وجدت فيها نهضة. ويمكن أن نقول كذلك أن ماكيافيل قد مثّل نوعا من النزعة القومية في عصره وقد كان له تأثير فقد أعطانا ماكيافيل درسا في كيفية الرجوع إلى التاريخ وأعطانا كذلك درسا في النهضة.

الأستاذ بيللي :

صحيح أنه يوجد داخل الفلسفة الأمريكية وفلسفة رولس على وجه الخصوص نوع من النفعية والانتقاء في التعامل مع النصوص الفلسفية ، لكن لا يمكن أن نفهم هذه الفلسفة إلا إذا أحطنا بالاطار الذي تتحرك فيه وهو إطار يتسم أساسا بسيطرة النزعة الليبيرالية. وهذا الأمر هو الذي يجب أن نفكر فيه جيدا حتى نفهم النزعة التي يدافع عنها رولس ، كما لا يمكن أن نفهم الفلسفة الأمريكية وفلسفة رولس إلا بعد أن نعرف النزعة الشكلية التي انتشرت في أمريكا ، وكذلك التحولات التي تحصل في البنية الفوقية للمجتمع الأمريكي. ويمكن القول بأن مشكلة التحليل النفسي قد وقع اقحامها في إطار مشكلة المعرفة نفسها. فقد وقع نقد المعرفة انطلاقا من التحليل النفسي وذلك من خلال البحث في قيمة المعرفة بالنسبة إلى حياة الفرد ومصلحته. هناك بالفعل انفتاح للفلسفة الأمريكية على نزعات أخرى غير التحليل النفسي وغير فلسفة روسو. فهناك حضور للفلسفة الكانطية ولفلسفة هيغل داخل التفكير الفلسفي الأمريكي.

التاريخ وكتابة «السير»

ملخص

مداخلة الإستاذة دوسنتي

سأتحدث عن التاريخ والمعقولية من زاوية الفرد باعتبار أن سيرته هي كشف عن تاريخه. لنأخذ أي مثال شئنا فستكون مهمتنا متمثلة في استحضار ما أصبح ماضيا وهذا هو دور من يقوم بكتابة السير.

ويمكن أن يقال بأن هذه الكتابة ليست من التاريخ وجوابي عن ذلك أنه إن كان الأمر كذلك فلسنا أمام سيرة لأنّ هذا يقتضي الرجوع الى كتب التاريخ واثبات الأحداث واعتماد شهود . لكن قد يغيب هؤلاء فنجد أنفسنا ازاء وضع قائم على وجود اصدقاء وأعداء ممّن عاشوا في عصور ماضيّة بحيث يتطلب الأمر نوعا من مقارعة أقوالهم وهناك وظيفة أخرى هي أن «تعيد» الحياة الى شخص لم يعد موجودا أي أن هناك الحقل التاريخي وداخل هذا الحقل يمكن أن نتعاطف مع ذلك الشخص أو نتخذ موقفا مغايرا ممّا يجعل الوضع معقدا نظرا لنوعية الكتابة المتعلقة بالسير وللعلاقة المتشعبة بين الحساسية والمعقولية.

وسأعتمد - لتوضيح ذلك - على مثالي سيرتين كتبتهما عن شخصين عاشا في النصف الأول من هذا القرن انهما كاتبان فرنسيان، أحدهما هو الروائي المعروف ساشا ڤيتري والثاني هو مؤرخ واسمه دريو دولاروشال. فكيف قمت بكتابة سيرتيهما ؟

لقد تحدث الكثيرون عنهما ولكن ما تجدر ملاحظته أنهما عاشا فترة هي فترة الاحتلال الالماني لفرنسا وكلاهما قد وقع اتهامه «بالتعاون» مع العدو. لقد تتبعت هذه السنوات من حياة الرجلين وبحثت عن كيفية تعاملهما مع الاحداث. فقد أسّس ساشا ڤيتري مسرحا خلال فترة الاحتلال وكان يقول بأنه فرنسي وأنه لا يحب الألمان النازيين، لكن بما انني في بلد محتلّ فاني أسعى بأقصى جهدي الى الترويح عن الفرنسيين . هنا تكون الحساسيّة والمعقولية في تجاذب وصراع. أمّا دريو دولاروشال فقد كان مديرا لاشهر مجلة في تلك الفترة وهي «المجلة الفرنسيّة الجديدة La nouvelle Re- vue française"» وكان يديرها أثناء الاحتلال. لقد كان يقول عن نفسه إنه ينتمي الى اليسار وانه صديق لمالرو ولأراغون وكان هذا الاخير شيوعيا آنذاك. كان دولا روشال يحبذ اشتراكية قوميّة بعيدة. عن موسكو وبما أنه كان يتبنى هذا الموقف فقد كان يعتبر أنه في صفّ هتلر الذي كان ينشىء اشتراكيّة قوميّة National - Socialisme.

لكن في النهاية فهم دولاروشال أنه اختار الاختيار السيئ وان المعسكر الذي اختاره سينهزم فكان ان أقدم على الانتحار ووضّح أسباب ذلك في جريدته بقوله : لقد كنت

مع العدوّ وساعدته. لقد دخلنا اللعبة وخسرتها ولذا أقدم على وضع حدّ لحياتي فكان ذلك بمثابة عقاب ارتضاه لنفسه. أمّا ساشا ڤيتري فلم يقل شيئا خطيرا مثلما قال دولاروشال فكان يقوم بعروض مسرحيّة وفي كل مرّة كان هناك ضباط ألمانيون يحضرون العروض. لقد كان مع بيتان Pétain لأنه كان يعتقد أن هذا الأخير هو فرنسا وقد نشر مجموعة من المقالات. وإن ما قام به قد اعتبر من قبل المقاومة أمرًا مدانا وخيما. ولذا فقد وقع إيقافه لمدة ستة أسابيع ثم اطلق سراحه وقد اعتبر أنّ ايقافه امر يدعو الى الاستغراب.

نلاحظ إذن أن هذين الرجلين قد عاشا في نفس الفترة التاريخيّة التي لها آثار سياسية متشابهة لكن لا يمكن الحكم عليهما بنفس الحكم. ذلك أننا مضطرون الى «إحياء» هؤلاء الافراد إذا كنا بصدد كتابة سيرهم. أما بالنسبة إلى كتاب بالنسبة الى كتّاب آخرين فقد كان المهمّ هو تجميع المعلومات والأخبار والاهتمام بكل كبيرة وصغيرة كلّ يوم وكل شهر. لقد حدث هذا عندما كتب البعض عن ألبار كامي، إلاّ أن مطالعة ما كتبوا لا تكشف لنا لماذا كتب كامي «الغريب» و«الطاعون» وذلك بسبب غياب المحاولة المتمثّلة في ادماج الفرد في التاريخ.

لقد تناولت سيرة شخصين «ملتزمين». لكن لوتعلق الأمر بحياة ربة بيت مثلا فيمكن أن نجد ما يهمّنا في وضع امراة عاشت الحرب في باريس وعندئذ تدعو الحاجة الى تركيب يتعلق بما كانت باريس عليه آنذاك وكذلك فرنسا أثناء الحرب. فهناك مسار للتاريخ تكشف عنه كتابة السير.

غير أن هذه الكتابة يترصدها خطر أوّل هو أن يغرق الكاتب في التاريخ وذلك بالنفاذ الى الحقبة بصورة مستفيضة (الحرب العالميّة الثانية أو الثورات الكبرى على سبيل المثال) فتتحوّل كتابة السيرة الى دراسة تاريخيّة لذا وجب الاقتصار على ما كان بامكان الشخص أن يعرفه في تلك الفترة وما كان له انعكاس مباشر عليه. أما الخطر الثاني فهو السقوط في القصة فيكون التعامل مع الشخص الذي نكتب سيرته كما لو كان شخصيّة قصصيّة وهذا أمر غير مشروع، لأنّ هذا الشخص نتعرف عليه بواسطة وثائق ونعتمد على الادلة والافتراض وهذا أمر هام. وهنا يمكن للمعقوليّة أن تعترضها المخاطر لأننا نعتمد على افتراضات ونحن مجبرون على ذلك، ومضطرون الى القول بأن هذا الرجل أو هذه المرأة قد تصرّفا على هذا النحو وهذا أمر مرتبط بالأسلوب المعتمد ونحن مضطرون كذلك الى ابراز أن هذا هو بمثابة فرض وانه ليس يقينا.

ولا يمكن أن نقدّم الفكرة إلاّ اعتمادا على رسائل او شهادات أو بالرجوع الى الأحداث التي وقعت.

وسأذكر أمرا آخر. إنّ من يقوم بكتابة سيرة يمكن أن يكون رجلا ويمكن أن يكون امراة ومن نكتب عنهم إمّا أن يكونوا رجالا أو نساء. ولا شكّ أنه بامكان أمراة ان تكتب سيرة رجل بصورة «موضوعيّة» وبمقدور رجل أن يكتب سيرة امرأة بصفة نزيهة. لكن المشكل ببساطة هو أن ظاهرة التماهي لن تكون متماثلة في كلتا الحالتين. كما أن البحث التاريخي سيتخذ وجهات مختلفة. وانّي أتحمل مسؤولية

ركوب الخطر فأقول بأنه في كل الحقب والبلدان هناك تاريخ قد كتب هو تاريخ العرف السائد ولكنه لم يدرس دور المرأة بالقدر الكافي لأنه يبدو أقل برزوا في المعارك والحروب. وعلى سبيل المثال فعندما سيكتب تاريخ انجلترا خلال السنوات العشر الأخيرة، فلا مناص من الحديث عن الملكة وعن مارغريت تاتشر كما انه لا يمكن الحديث عن الهند دون ذكر انديرا غاندي.

وبوجه عام فعندما يدرس تاريخ العادات الاجتماعيّة فإن ما يحدث للعنصر النسائي لا يقع تتبعه بالصورة المطلوبة. ولكن عندما نتوصل الى الكشف عنه فاننا نتبيّن أهميته بالصورة المطلوبة. ولكن عندما نتوصل الى الكشف عنه فاننا نتبيّن أهميته وجاذبيته . فمنذ أن كان النساء دور في صنع التاريخ برزت معالم جديدة في التاريخ. وعلى سبيل المثال ففي القرن الثامن عشر لعبت النساء في فرنسا دورا هاما وهامّا جدا أثناء الثورة الفرنسيّة. أمّا اثناء الحرب العالميّة الأولى فقد كان الرجال على الجبهة والنساء قد لعبن دورا أساسيا وبديهيا في فرنسا وألمانيا وهذا ما يدلّ على الوعي المتزايد للنساء.

لا شك أن هناك اختلافا فهناك من المؤرخين من لا يهتم بما انجزته المرأة. لكنّ هذا هو الوجه الخفي الذي يجب الكشف عنه.

أنهي مداخلتي بالاشارة الى الصعوبة المرتبطة بكتابة السير وهي جعل شيء جلي وقد اكتمل بعد، فيقع إظهار

اللااكتمال في سيرورته. فمن نتحدث عنه نحاول إظهاره على أنه لم يكن ليعرف ما أصبحنا نعرفه بعد. وهذا ما يجعل الأمر معقدا. ولا شك أن أسئلتكم التي ستلقونها فيما بعد ستكون هامة في إتاحة الفرصة لمزيد توضيح هذه الأبعاد.

تعريب محمد الجوة.

حياة العقد، تأثير المتضمنات الثقافية والتكنولوجيا المعاصرة

تلخيص لتدخل
الاستاذ جوهنيس ايرهاردت

في بداية المقال ركز المتدخل على التحولات التاريخية الكبرى التي تحدث في عصرنا. واعتبر أن بلاده ألمانيا تمثل نموذجا في هذا المجال باعتبار التغييرات العميقة التي تعيشها اليوم.

تتميز هذه التحولات بالسرعة وبكونها تحتوي على علاقة ديناميكية بين قطبين الجهوية من جهة والشمولية من جهة أخرى ومما يزيد في عملية الاستقطاب هذه هي العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة التي تطبع عصرنا.

إن شكل هذه التحولات وسرعتها مرتبطان أولا بطبيعة التكنولوجيا العصرية وثانيا بوسائل الاتصال.

لكي نتمكن من استخراج الخطوط الاساسية لهذه التحولات لا بد من المزج بين المقاربة الفلسفية والمقاربة التاريخية وتوضيح ذلك بأمثلة مادية ويهدف كل ذلك الى

استشاراف تطور المستقبل.

منهجيا يتطلب منا هذا العمل جمع ثلاثة مستويات :

أ - المستوى الوصفي

ب - المستوى التحليلي

ج - المستوى التركيبي

إن ما يميز التاريخ هو عدم التلاحق في حركاته ففي القديم برز عدم التلاحق هذا على المستوى المكاني : من جهة أوروبا ومن جهة أخرى المجتمعات البدائية والبربرية.

إن عدم التلاحق وعدم التزامن هذين أصبحا مهيئين أكثر نتيجة وجود التقنيات الحديثة وفي مقدمتها تكنولوجيا النقل والاتصال وإن اعتبرنا أن قاعدة التاريخ هو الزمن فإن التكنولوجيا المعاصرة تكثر من تواجد أشكال زمنية مختلفة وتحدد من مختلف الاشكال الزمنية المعيشة وتخلق عوامل شديدة التهيكل .

إن تقنيات الاتصال تنفذ وتخترق كل الاشكال الثقافية:

- الثقافة التقليدية

- الثقافة المنظمة والمسيرة من طرف تقنيات خصوصية كالكمبيوتر.

- ثقافة الصور والمخيال.

إن المشكلة التي تطرحها التكنولوجيا المعاصرة لا تتمثل في التكنولوجيا ذاتها بقدر ما ترتبط بتفكير تكنولوجي لا

يرى إلا أطره المجردة، ولا يهتم الا بالوجه التقني المحض للنظريات والاشياء والعلاقات الاجتماعية.

حسب وجهة النظر هذه فإن الحلول للمشاكل المطورحة لا يمكن النظر اليها الا في اطار تكنولوجي وان لم تنجح بعض الحلول التقنية فيجب البحث عن حلول أخرى لكن هذا البحث لا يمكن أن يخرج عن النطاق التقني البحت فيعتبر المتدخل إذن أنه بذلك نتمكن من استعمال التقنية المعاصرة استعمالا يخرجها من نطاقها الضيق، بمعنى اخر لكي نحول التقنية من تقنية لذاتها الى تقنية اللانسان لابد من صياغة نظرية جديدة للتقنية تهدف الى التجاوز الفعلي.

لكن يجب الاقرار بأن هذا التجاوز ليس من السهل تحقيقه لان التصورات التي أفرزتها التكنولوجيا المعاصرة قد نفذت الى أعماق سلوكنا وأحاطت به، بتعبير اخر فإن التقنية المعاصرة قد نفذت الى حدود نظامنا الرمزي وخلقت كذلك رمزية كيفت سلوكنا.

نقد التاريخانية عند كارل بوبر وليوستروس (*)

منير الكشو

المقدمة : تبدو التاريخانية اليوم من المسائل الشديدة الراهنيّة لأننا نعيش لحظة تاريخية جد متميزة على الصعيدين السياسي والفكري. فعلى الصعيد السياسي نشهد اليوم انهيار أحد الأنظمة السياسية والفكرية الأكثر تاريخانية بتعبير /پوپر/، وهو النظام السياسي والاجتماعي المستند إلي النظريّة الماركسية، التي لا تمثل نظاما سياسيا واجتماعيا فحسب، وإنما أيضا رؤية للحياة والتاريخ تجعل من نفسها تتويجا للمسار التاريخي ذاته. وعلى الصعيد الفكري والمعرفي تطور العلوم الانسانية واحتلالها المكانة الرئيسية في أهم القضايا المتعلقة بالانسان. هذه العلوم التي تدعى لنفسها الأحقية المطلقة في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بمجال الفعل الإنساني، هذه العلوم التي وإن لم تحسم الخلاف والجدل حول ظروف وملابسات نشأتها، وحول مدى استجابتها لشروط العلومية، فإنها أبدت قدرة

وفعالية كبيرة في توجيه الفعل الإنساني وتحديده وأقامت أنساقا تفسيرية تبدو صارمة المنطق وقادرة على استعاب كلية الواقع. هذه العلوم بقيت في نظر پوپرو/ليوستروس/ المجال الذي تنتعش فيه مختلف الرؤى والتصورات التاريخانيّة بعد انحسار دور الفلسفة.

ومما يدعو إلى إعادة الاعتبار لهذين النقدين للتاريخانية ، پوپر في كتابي «عقم التاريخانية» (1) «والمجتمع المفتوح وأعداؤه» (2) وستروس في معظم كتاباته وبخاصة كتاب الحق الطبيعي والتاريخ» (3) وكتاب «الإنسان والمدنية» (4) هو أنهما قد صدرا في ظروف وملابسات تاريخية متماثلة وهي سيطرة الاستبداد السياسي في أوروبا أو الأنظمة الكوليانية بتعبير پوپر، سواء في شكل النظام النازي أو الفاشي، أوْ في شكل النظام الاشتراكي الستاليني. وهذا ما يجعل نقد التاريخانية يحمل في طياته نقدا للسياسة أي أن هذا المشروع يهدف أساسا لدى كل من ستروس وپوپر الى تحرير المجال السياسي من سيطرة التاريخ، حتى لا تجد أي سلطة مشروعيتها في التاريخ أو القوانين العامة التي تحكمه، وحتى يكون نقد السياسة والحوار حول أشكال التمثيل وحول النظام السياسي الأمثل ممكنا، ذلك أن التاريخانية بالنسبة إلى ستروس نفي للفلسفة السياسية التي لا تكون ممكنة إلا بوجود تباعد وانفصال بين المثال والواقع، بين ما يجب أن يكون ، وما هو قائم وبوجود الحوار المتروي والعميق بين البشر حول النظام السياسي الأمثل، كذلك الشأن بالنسبة الى پوپر فإن

نقد التاريخانية هو ضرورة ملحة للدفاع عن المجتمع المفتوح القائم على الاختلاف والتنوع ضدّ كل النزعات التي تهدف إلى إقامة مجتمع كلياني تتماهى فيه الدولة والمجتمع. لكن هذا التقارب بين المشروعين لا يمكن أن يخفي فروقا هامة بينهما فإذا كان نقد پوپر للتاريخانية يستند الى نظرية في الممارسة العلمية وينتهي الى تجريد التاريخانية من كل ادعاء للعلمية فاسحا المجال الى نظرة تقنوية الى السياسة، فإن نقد ستروس يريد أن يكون أكثر تجذّر أي تفكيك لأصولها، يهدف الى إعادة الاعتبار للفلسفة السياسية في صورتها الأفلاطونية والأرسطية، رافضا بذلك محاولات إحلال العلوم الإنسانية محل الفلسفة السياسية.

هذه المداخلة غايتها استعراض الخطوط العامة لهذين النقدين في المرحلة الأولى لمكافحتهما في ما بعد.

پوپر ونقد التاريخانية :

يقدم لنا پوپر التاريخانية كمذهب ونظرية ذات وقع وتأثير كبير في العلوم الاجتماعية حتى تكاد كل النظريات الاجتماعيّة أن تكون موصومة بهذا المنحى التاريخاني، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة. وهذا التأثير الشديد للتاريخانية في مختلف المقاربات والنظريات الاجتماعية لم تنج منه حتى تلك المدارس والاتجاهات التي سعت أو حاولت أن تتخلص منها، أو أن تنقدها، فكل النظريات تتوزع في نظر پوپر، إلى تاريخانية مؤيدة للمذهب الطبيعي Pro-Naturaliste الذي يدعو الى اعتماد مناهج وطرائق علوم الطبيعة في

دراسة الظواهر الاجتماعية، أو الى النزعة المعارضة لذلك، أي التاريخانية المعارضة للنزعة الطبيعية Anti-Naturaliste، إذا إنها تبقى محافظة على نقاط تعد ثوابت الفكر التاريخاني.

- اعتبار التاريخ المجال الوحيد والضروري لدراسة الظواهر الاجتماعية التي يجب أن تدرس وتفهم من حيث مصدرها وصيرورتها.

- افتراض وجود روح موضوعي أو اتجاه عام لسياق التطور الاجتماعي يسير وفقا لغائية Finalité يمكن تحديدها بدراسة المسار العام للتاريخ، أو افتراض وجود قوانين عامة تحكم الانتقال من حقبة تاريخية الى أخرى،

- التاريخ له معنى في ذاته يمكن الكشف عنه بتحديد السلاسل من السببيات التي تحكمه (5). أنظر (عقم المذهب التاريخي ص 32 - 33 دار المعارف - مصر).

- إنّ المنهج القويم في دراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية هو المنهج الكلي Totaliste لأن فهم الظواهر يتطلب الإحاطة بها في شموليتها.

وتقع التاريخانية، في نظر پوپر، باتجاهيها المؤيد أو المعارض لاعتماد المنهج الموضوعي في دراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية في خطأ فادح، أثر في فهمها ودراستها للتاريخ والظواهر الإنسانية عموما. ذلك أنها تنطلق من تأويل غير سليم لنمط الممارسة العلمية والمبادىء

التي تقوم عليها. لذلك يبحث پوپر عن تكذيب لمزاعم التاريخانية بالاستناد إلى العلم ذاته وإلى تأويل يراه الأنسب لنمط الممارسة العلمية والمنهج المعتمد في علوم الطبيعة. وهذا ما يميز مقاربته Approche عن العديد من الأشكال الأخرى لنقد التاريخانية - (ديلتاي< في كتاب «عالم الروح» أو ماكس ڤيبر في كتاب «دراسات في نظرية العلم» أو ليوستراوس في كتاب «الحق الطبيعي والتاريخ» كما سنرى ذلك).

فپوپر إذن دون أن يتخطى أو يخرج من حقل العقلانية العلميّة يسعى للكشف عن أسباب عقم المنهج التاريخاني، ولهذا فإن كتاب «عقم التاريخانية» وكتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه» لا يمكن أن يفهما الا بارتباطهما بكتاب «منطق الاكتشاف العلمي» (6)، وبكتاب «المعرفة الموضوعية» وكتاب «دفاع عن اللاحتمية» (7).

هذا النقد يتركز:

أولا : حول المنهج العلمي وطبيعة النظريات العلمية.

ثانيا : نفي إمكان التنبؤ البعيد المدى في مجال التاريخ.

ثالثا : الوظيفية التقنية أو الأدائية للعلوم الإنسانيّة وثنائية القيم والوقائع.

يلح پوپر في كتاب «منطق الاكتشاف العلمي» (8) على أنه رغم التطور المطرد للمعرفة العلمية واكتساحها كل مجالات الحياة الاجتماعية، فإننا لم نصل بعد إلى الفهم

السليم أو التأويل الصحيح لنمط نمو وتطور العلم.
والتاريخانية تقع في نظر پوپر في الخطأ نفسه الذي تقع فيه الوضعانية وهو وهم المعرفة الاستقرائية، وهذا الوهم يقوم على اعتبار النظريات العلمية متكونة من قضايا Prop-ositions أو بيانات Enoncés كونية مثبتة من خلال التجربة ، وإن كان پوپر على غرار مجموعة ڤيينا Vienna أي الوضعية المنطقية يشدد على أهميّة التجربة وضرورتها في المعرفة العلمية، فإنه ينفصل عنهم عندما يؤكدون، أن دور التجربة هو إثبات القضايا العامة أو الكونية، فبالنسبة الى پوپر لا يمكن لأي سلسلة متناهية أو محدودة من ملاحظات مهما كان عددها أن تثبت لنا كونية ظاهرة ما وقعت ملاحظتها فنظرية عامة أو كونية تكون قابلة للدحض من خلال قضايا تجريبية ملاحظة لا الإثبات أي أن التجربة يمكن أن تنفي وتدحض القضايا العامة، ولا يمكنها إثباتها، لهذا يلح پوپر في كتاب منطق الاكتشاف العلمي على أننا لا نملك أساسا أو مبدأ للاستقراء يتيح لنا قضية ما أو نظرية من خلال التجربة، بينما نمتلك في المقابل مقياسا أو مبدأ للاختبار أو التفضيل بين نظريات أو قضايا تدعي كلها الصحة، هذا المقياس هو مدى صمود النظرية أمام كل محاولة تفنيذها أو دحضها من خلال الاختيارات التجريبية.

لهذا لا ينطلق العلم من تجميع للملاحظات أو من جرد للوقائع، بل من فكرة أو نظرية تقدم على نحو الافتراض ليعمل فيما بعد على نفيها أو دحضها من خلال التجارب، - هذه الاختبارية الدحضانية Totabilité Réfutative هي الكفيلة

في نظره بإحداث فرز بين النظريات المتأكدة Corroborée، أي التي لم يتسنّ دحضها، ويقع التسليم بعلميتها حتى تبرز الوقائع الكفيلة بتفنيدها وبين النظريات أو الفرضيات التي يقع تفنيدها أو رفضها وبالتالي إقصاؤها.

والقضايا العلمية في نظر پوپر تتميّز بضرب من الصياغة يجعلها قابلة دوما للدحض أو التفنيد من خلال الاختبارات التجريبية. وهذا ما يميز في نظر پوپر نسق العلم المتميّز بالانفتاح المتواصل على التجربة، وبتلك القابلية الدائمة للدحض أو التنفيد عن الأنساق الميتافيزيقية المغلقة، والتي تكون قضاياها عامة ومطلقة، ولا يمكن أن تصاغ في شكل قضايا وجود Jugement d'existence وما يميز الأنساق التأويلية Systèmes interprétatifs كعلم النفس التحليلي أو الماركسية في نظر پوپر أن لها قدرة هائلة على احتواء واستيعاب الوقائع الأكثر تناقضا في إطارها النظري لتجد فيها تفسيرا. فهذه الأنساق تجد دوما في الواقع ما يثبتها لا ما يعارضها، وهي لذلك ذات صحة مطلقة ولا يمكن تكذيبها، عكس ما هو الشأن بالنسبة الى العلم الذي يتميز نسقه بهذه القابلية الدائمة للدحض والنقد. هذه القابلية للدحض تتأتي من أن العلم على خلاف الأنساق التأويلية لا يدّعي الإحاطة بكلية الواقع أو تقديم تفسير يتطابق وماهيته أو حقيقته، لأن العلم يبقى دائما ذا طابع افتراضي Conjectuel بمعنى أن كل فرضية علمية وقع تأكيدها Corroborée أمام محاولات دحضها، تقصي ضربا من القضايا تكون في تضارب معها. هذه القضايا التي يمكن أن تدحض النظرية العلمية تمثل قسم

المفندين المكنين للنظرية Classe des falsificatuers Virtuels وإذا مثلت إحدى تلك القضايا التي أقصتها النظرية العلمية فإنّ هذا يؤدي إلى دحض النظرية واستبدالها بأخرى، والتاريخانية إلى جانب الأنساق التفسيرية والميتافيزيقية فاقدة لشروط العلمية التي حددها پوپر، لا من حيث هي خاطئة ، بل من حيث هي أنساق عامة تدعي الحقيقة المطلقة واليقين الذي لا يجادل نظرا لأن أنساقها تقوم على قضايا أو بيانات لا يمكن أن تختبر على صعيد الواقع، أي أن تفند وعلى خلاف ذلك ، فإن النظرية العلمية في تصور پوپر لا يجب فقط أن تنص على شروط صحتها، وإنما أيضا على الشروط أو الظروف التي يمكن أن تدحض فيها. وفي هذا السياق يقول پوپر في منطق الاكتشاف العلمي «إن نسقا يتدرج ضمن العلم التجريبي يجب أن يكون قابلا للدحض من خلال التجربة» ص 37.

وبهذا فإن التأويل الذي يقدمه پوپر للطريقة العلمية ينتهي :

1 - إلى نفي الاستقراء وإحلال منهج الاستنتاج الاختباري Methode déductive de Controle لأن العلم لا ينطلق من الملاحظات بل من النظريات.

2 - النظريات العلمية تتميز بقابليتها للدحض أو التكذيب من خلال التجربة.

3 -المعرفة العلمية انتقائية قطاعية لا تحيط إلا بقطاع أو جزء من الواقع جاعلة الجوانب الأخرى يكتنفها الظلام.

لهذا فإن التاريخانية تقع في الوهم عندما تدعي

استعارة المنهج الكلي من المعرفة العلمية. هذه النزعة الكلية على صعيد المنهج تنطلق كما يوضح پوپر في كتاب التاريخانية من مماثلة بين المنهج في دراسة التاريخ أو الظواهر الاجتماعية والمنهج في علوم البيولوجيا، ذلك أن كلا منهما يتطلب دراسة تفهم الأجزاء في علاقتها بالكل، اعتبارا لتعقد الظواهر الإنسانية والطوابع العضوي المميّز لها الذي يحول دون الطرائق الذرية القائمة على العزل والفصل بين الظواهر. وإن كانت هذه النزعة تبث في العلم عما يمكن أن يثري أو يدعم منهجها، فإنها تستمد أصولها في نظر پوپر من أنساق تاريخانية وميتافيزيقية كفلسفة أفلاطون، حيث ترتبط فكرة الكلية Totalité بمعرفة الحقيقة والماهية أو كفلسفة هيغل من خلال فكرة وعي أو روح جماعي كأساس للعادات والقيم أو مختلف تمظهرات الروح عبر التاريخ . ضد هذه النزعة المميزة للتاريخانية على صعيد المنهج يؤكد پوپر أن الكل le tout من حيث هو «كلية» الخصائص المميزة لشيء ما، لا يمكن أن مثل موضوعا للعلم وللمعرفة، لأن كل معرفة تظل انقائية Seclective وجزئية اقتطاعية Parcellaire، إذا إنها تقوم على اختزال الواقع ضمن مجموعة من القوانين، ولا يمكن لها بالتالي الإحاطة بكليته Totalité. فالكل بهذا المعنى لا يمكن أن يخضع لاختبارات تجريبية والقوانين المتعلقة بالكل غير قابلة للدحض (10).

فالتاريخانية تقوم إذن على هذا الاعتقاد في إمكانية الإحاطة بالواقع برمته والتمكن من حقيقته أو ماهيته. ولهذا ترتبط في نظر پوپر النزعة الكلية على مستوى المنهج

بضرب من الماهوية المنهجية Essentialisme Mathodologique ترسّخ الإعتقاد في إمكانية تحديد المسار العام للتاريخ والتنبؤ به، سلذلك يركز پوپر نقده على فكرة التنبؤ أو معرفة السياق العام للتاريخ مشددا على الاختلاف القائم بين التنبؤ العلمي الذي يظل دوما تنبوءا مشروطا Conditionnel والتنبؤ التاريخاني.

فهو ينفي أولا وجود قانون عام للتطور.

ثانيا : وجود اتجاه عام للتاريخ.

هذا النفي لإمكانية التنبؤ على نطاق واسع يتجلى في قول پوپر في كتاب عقم التاريخانية، «إن الاعتقاد في مصير تاريخي مجرد وهم ولا يمكن أن يوجد أي تنبؤ بمسار للتاريخ البشري اعتمادا على أي طريقة علمية ولا عقلية مهما كانت» (11). وبهذا تنتفي في رأي پوپر كل إمكانية للإستناد الى العلم لتبرير أو تأكيد إمكانية التنبؤ حتى في مجال علم كعلم الفلك الذي يعتمد التنبؤات على مدى بعيد، ذلك أن التنبؤات العلمية تظل دوما شرطية في صيغة القضية التالية : تلك إذا برز هذا الحدث أو الظاهرة، فإن هذه الظاهرة أو تلك وتليه التنبؤات البعيدة المدى التي تطلقها علوم طبيعية كعلم الفلك لا يمكن أن تكون في نظر پوپر سندا للتنبؤات التاريخية البعيدة المدى، لأن هذه التنبؤات هي أولا مشورطة، معنى ذلك أنها لا تكون ممكنة إلا وفقا لقانون يمكن هو الآخر أن يتغير أو تقع إعادة صياغته في ضوء المعطيات الجديدة التي من شأنها أن تبرز.

ثانيا : إن هذا النوع من التنبؤ لا يكون ممكنا إلا في نظام مغلق واستردادي كالنظام الشمسي حيث نستطيع التنبؤ بظاهرة كالكسوف مثلا، بينما المجتمع والحياة البشرية لا يقدمان لنا مثالا لنظام مغلق واستردادي.

وإن كان پوپر لا ينكر إمكان حصول التكرار في التاريخ، غير أن هذه الأحداث التي تتكرر لا تبرهن في نظره على وجود سياق متجانس لتطور التاريخي أو على إمكانية التعميم واستنتاج القوانين العامة، لأنه من اليسير العثور في التاريخ على وقائع تبدو مؤكدة لنظرية أو قانون عام غير أن هذا التأكيد أو الإثبات لا يمنح النظريات صحة علمية، فالوقائع مستقاة في ضوء النظرية التي تقدم هذه الوقائع لتأكيدها ولذلك يلح پوپر في كتاب «المعرفة الموضوعية»(12). على أن الوقائع التي نراها متماثلة متشابهة هي وقائع نؤولها على هذا النحو من التماثل كما أن الاتجاهات العامة Tendances لا تمثل حتى إن وجدت قاعدة للتنبؤ التاريخي. ويثير پوپر في هذا الشأن سببين.

1 - إن الاتجاه هو قضية تقريرية خاصة، وليست قانونا كونيا. فهي دوما محدودة بإطاري الزمان والمكان. وهذا ما يجعل الاتجاه العام ليس ثابتا، حتى أن الاتجاه الذي يبقى لمدة قرون يمكن أن يتغير في مرحلة لاحقة.

2 - إن الاتجاهات، باعتبارها قضايا تقريرية خاصة. Proposition d'existence لا مكن أن توجد الا في علاقة ببعض القوانين Lois أو الشروط الأولية Conditions initiales، وبهذا فإن وجودها يظل مشروطا ببقاء القوانين والشروط الأولية الخاصة.

والتاريخانية عموما تخلط بين القوانين التي هي قضايا كونية Prop. universelles، والاتجاهات التي هي قضايا تقريرية خاصة Prop. d'existence ، وهذا الخلط يسمح للتاريخانية منح الاتجاهات العامة صبغة علمية، وتنزيلها مكانة القوانين الكونية ثم اعتبارها أساسا للتنبؤ بمسار التاريخ، ما يجعل التمييز داخل التاريخ الإنساني بين اتجاهات أو توجهات ممكنا الاتجاه التاريخي نحو التقدم لدى كونت. «الاتجاه العام نحو التراكم لوسائل الإنتاج لدى ماركس».

وبهذا يقصي پوپر عن مجال العلوم الاجتماعية كل ادعاء للقدرة على التنبؤ بمستقبل المجتمع أو مسار التاريخ. هذا التنبؤ لا يكون ممكنا لأننا لا نمتلك قوانين للتطور أو اتجاهات عامة للتطور تكون أساسا لهذه التنبؤات فكل تنبؤ علمي، سواء كان في العلوم الطبيعية أو في علوم الاجتماع يظل مشروطا، وبذلك ينفصل عن النبوءة التاريخانية.

هذا النقد للتاريخانية الذي ينتهي الى تجريدها من كل فهم لإمكانية التنبؤ على النطاق الواسع والبعيد المدى ينتهي پوپر الى :

أولا : الفصل بين العلوم الاجتماعية والتاريخ. هذه العلوم يجب في نظر پوپر أن تركز اهتمامها على الظواهر الحاضرة بدون البحث عن مصدرها أو تطورها في التاريخ.

ثانيا : إلى تأكيد استحالة التاريخ كعلم نظري.

ثالثا : إلى تأكيد ضرورة وحدة المنهج في العولم

الاجتماعية. فالتاريخ لا يمكن في نظر پوپر أن يكون علما نظريا، وإنما هو دراسة وصفية غايتها البحث عن الوقائع الفردية الماضية وإبراز هذه الفردية لا صياغة القوانين العامة والكونية، لأنه لا يكفي ملاحظة سياق تاريخي موحد حتى تكون القوانين أو النظريات ممكنة. إذ يقول في كتاب «نقد التاريخاني» سأدافع إذن عن التصور الذي يقع غالبا نقده باعتباره تقليديا وقديما من طرف التاريخانيين، وهو أن التاريخ يتميز باهتمامه بالأحداث الواقعية والفردية أو الخاصة ولا القوانين والتعميم (13).

پوپر يرفض إذن الممارسة التاريخية Pratique Histo-rienne القائمة على صياغة وتوحيد الأحداث التاريخية المتفرقة ضمن شبكة من النظريات العامة. هذه الممارسة للتاريخ تأخذ التأويل الذي تقوم به للماضي على أنه الاتجاه العام للتاريخ، وتحوله إلى نظرية أو أقنوم يظل ثابتا وقادرا على تفسير الوقائع أو التطور في التاريخ. وكل وصف أو تأويل للتاريخ. يبقى دائما انتقائيا وخاضعا الى وجهة نظريّة توحّد الأحداث أو إلى نمط - مثال Idéal-Type بتعبير ماكس ڤيبر في كتاب «دراسات في نظرية العلم». هذا التمييز بين الدراسات التاريخية والعلوم النظرية يمكن پوپر من دحض الادعاء التاريخاني في تأسيس علم للتاريخ، ولتأكيد أن مجال التاريخ هو مجال المتنوع والخاص والفردي الذي ينفلت من التعميم. وهذا التمييز يمكن پوپر أيضا من توسيع المنهج النقدي إلى دراسة الظواهر الاجتماعية لصياغة القوانين الكونية - هذه القوانين لا تكون غايتها في

نظر بوبر التنبؤ بمستقبل المجتمع ولا إعلان ظهور قيم اجتماعية جديدة وإنما تيسير الفعل في العلاقات الاجتماعية القائمة وأشكال تنظيم الحياة الاجتماعية. وإذا كانت غاية العلوم الطبيعية معرفية فقط فإن غاية العلوم الاجتماعية هي في نظر بوبر تقنية أي أن العلوم الاجتماعية تكون أداة في نظر بوبر تقنية في خدمة هندسة اجتماعي (14) Ingénière Social

غير أنه يجب أن نميز في نظره بين تقنية اجتماعية واقعية وتقنية اجتماعية طوباوية، فالأولى تسعى الى تحقيق إصلاحات جزئية اقتطاعية للمؤسسات القائمة، أما الثانية فتنزع الى تغيير كلية المجتمع من خلال تصميم مفصل لمجتمع مثالي. هذه التكنولوجيا الاجتماعية الطوباوية هي في نظر بوبر امتداد في المجال الاجتماعي والسياسي للتاريخانية القائمة على تصور كلي للواقع، وعلى إرجاع réduction متواصل لمجال الأخلاق والقيم Ethique et Valeur إلى الواقع الاجتماعي والتاريخي.

ومن ضدّ هذين الموقعين للتاريخانية من مسألة الممارسة والفعل الاجتماعي يؤكد بوبر.

1 - على ضرورة توخي طريقة جزئية وقطاعية مميزة للتقنية الاجتماعية.

2 - على ضرورة استقلالية مجال الأخلاق والقيم تجاه الوقائع والتاريخ.

فالتاريخ، خلافا لما تصورته فلسفة التاريخ، عموما،

ليس له معنى في ذاته، وكل دراسة للتاريخ، لا يمكن أن تكون إلا تأويلية ونقدية توجهها نظرية ما، لذلك لا يخضع الفعل الإنساني الى غايات محدّدة تاريخيا، كما أن الواقع لا يحدد لنا ما يجب فعله أو القيام به. وهذا ما يجعل پوپر يقيم ثنائية نقدية بين الاختبارات والقرارت Choix et décision من جهة والوقائع من جهة ثانية. هذه الثنائية (15) ترتكز على التمييز بين ضربين من القوانين والقواعد. القوانين المعيارية والقوانين الطبيعية. فالقوانين الطبيعية للحياة الاجتماعية كقوانين الاقتصاد أو علم الاجتماع تصوغ وتعبر عن عناصر الانتظام في الحياة الاجتماعية، ولا يجب أن يقع خلطها بالقوانين الاجتماعية المتعلقة بالمجال الحقوقي والاجتماعي لأن الأولى أمبيرقية Empirique أمّا الثانية فهي معياريه Normative، الأولى يحكمها مقياس الصحة والخطأ، أمّا الثانية فهي إما جيدة أو سيئة - هذه الثنائية النقدية التي تعني التميز بين القضايا المعيارية والقضايا النمولوجية تحرر مجال المسلكية أو الفعل L'éthique من الحتمية الاجتماعية وتؤسسها على الاختبار الحر للبشر.

وبالنسبة الى پوپر هذه التكنولوجيا الاجتماعية الجزئية والقطاعية، وهذه الثنائية بين القيم والوقائع تفترض فضاء سياسيا مفتوحا وقابلا للمتنوع والمختلف أي لمجتمع مفتوح حيث يكون الجدال والحوار حول أشكال تنظيم المجتمع والمؤسسات ممكنا (16).

ستروس ونقد التاريخانية

إن اتفق ستروس مع پوپر على أن التاريخانية في

العلوم الإنسانية، من حيث هي امتداد لفلسفة التاريخ النسقية، تحكم سيطرة العقل الكلي في مجال التاريخ والفعل، وتنفي كل شروط الحوار المتعقل والمتروي حول طبيعة النظام الأمثل أو الأصلح بإخضاعها للمجال السياسي إلى الحتمية التاريخية، فان موقف پوپر المؤكد لثنائية نقدية بين القيم والوقائع يفصل بين هاتين المقاربتين للتاريخانية. ذلك ان بالنسبة لليوستروس الفصل بين القيم والوقائع الذي يأخذ به پوپر في نفس سياق التفكير وماكس ڤيبر (كتاب رجل السياسة ورجل العلم) يعد من أهم ترسبات النزعة الوضعية المتجذرة أو المتأصلةفي الموقف التاريخاني. فستروس يؤكد أن دعاة الفصل بين القيم والوقائع يعجزون عن نقد التاريخانية بصفة جذرية لأنهم لا يجدون من مشروعية أو أساس للقيم إلا التفضيل الاعتباطي والفاقد لأي مبرر منطقي أو عقلاني، وهذا ما يجعل في نظره مجال المبادىء التي تقوم عليها الاختبارات مجالا يسوده اللاعقل والاعتباط.

ويمكن هنا أن نلمس اختلافا أساسيا بين المشروعين، فإذا كان پوپر يهدف من نقد التاريخانية تجريد الكليانية السياسية من كل أساس نظري لإحلال التكنولوجيا الاجتماعية الاصلاحية محل نزعة التغيير الكلي ومحاولا إيجاد حلول للمسألة السياسية من خلال منهجية موضوعية نعتمد نتائج وتطورات العلم، فإن مشروع ليوستروس يتحدد أساسا كإعادة اعتبار للفلسفة السياسية التي من حيث هي تفكير حول الحق الطبيعي، بعد أن حجب دورها باعتلاء فلسفة التاريخ، المكان الذي كانت تشغله في الفكر الفلسفي.

والفلسفة السياسية وفقا لهذا التصور لا تكون ممكنة في نظر ستروس إلا بتوفر شرطين.

- ضرورة وجود تباعد أو تفاوت بين الواقع والمثال، بين المدينة كما توجد والمدينة كما عليها أن تكون.

- إمكان الحوار والنقاش المتروي والعميق حول طبيعة النظام الأمثل.

والتاريخانية في نظر ستروس تمثل نفيا لهذين العنصرين من خلال إرجاع المثال إلى الواقع ونفي وجود قيم أو معايير متعالية عن التاريخ (17).

ويشير ستروس في كتاب «الحق الطبيعي والتاريخ» (18) (الطبعة الفرنسية) إلى ان فقدان فكرة الطبيعة L'idée de Naturalité صلابتها وقوتها المحددين للفعل والتصور السياسي وتعويضها بفكرة التاريخ في الفلسفة الحديثة نتج عنه إخضاع للفلسفة السياسية الى فلسفة التاريخ، هذا الواقع برز بصفة متميزة مع ظهور المدرسة التاريخية في القرن XIV. هذه المدرسة حوّلت في نظرة الإهتمام من المثال الى الواقع وقضت على كل إمكانية لتجاور ماهو قائم بنفيها وجود قيم ومعايير كونية لا تخضع للسيرورة.

هذا التصور الذي بلورته المدرسة التاريخية شكل الأساس أو القاعدة التي بنت عليها مختلف التصورات والنظريات التاريخانية مواقفها وأنساقها. وداخل هذا المجال الذي افتتحته المدرسة التاريخية يميز ستروس بين 3 أشكال

للتاريخانية. تفضي كلها إلى النتيجة نفسها، وهي ففي الحق الطبيعي وإلغاء الزوج المثال/ الواقع - الشكل الأول للتاريخانية. هو ما يمكن تسميته بالتاريخانية العقلانية التي تكمن أجلى صورها وأكملها في فلسفة هيغل للتاريخ (19). هذه النزعة التاريخانية تبلغ أوجها في تأكيد أن كل ماهو واقع عقلاني وكل ما هو عقلاني واقع.

ففي الوقع نفسه الذي يردد فيه هيغل أن كل فلسفة تعبير مفهومي عن روح عصرها يدافع عن حقيقة نسقه وذلك يمنح عصره طابعا مطلقا جاعلا منه نهاية التاريخ أي تحقق الفكرة المطالقة في التاريخ. هذا التأكيد الهيغلي لتماهي العقل والواقع ينتهي في نظر ستروورس الى إلغاء المسافة التي تفصل بين الواقع والمثال ، ذلك أن هذه الفلسفة تقوم على فكرة الحتمية في التاريخ. والتي تجسدها فكرة مكر العقل في التاريخ. وهي لا تعني بالنسبة الى هيغل إلا أن العقل يحكم العالم ومن هنا يكون يحكم وقد حكم التاريخ الكوني. وفي علاقة بهذا العقل الكوني والجوهري يرتبط ويخضع كل شيء كأداة ووسيلة (20) فهذه الفلسفة تجعل التاريخ خاضعا بأسره لمبدأ العلة الكافية حيث إن كل شيء له علة كافية لوجوده، وحتى الميول والصراع بين المصالح الفردية تصبح المجال لتحقق العقل في التاريخ. ففلسفة التاريخ الهيغلية ترجع بالتالي في نظر ستروس المثال أو ما يجب أن يكون الى ماهو موجود، مادام الواقع عقلانيا برمته.

الضرب الثاني من التاريخانية

تلك التي تقدمه ذلك لنا العلوم الإنسانية والتي تعمل

على إبراز وكشف الطابع التاريخي لكل تفكير وكل رؤية العالم والأشياء حتى تلك التي تدعي الكونية أو الإطلاقية فالأتنولوجيا أو علوم الاجتماع تعمل في نظر ستروس على نفي فكرة الحق الطبيعي. بالتأكيد على التعدد والتنوع اللامتناهي لمفاهيم الحق والعدل وتغيرها الدائم في مجال التاريخ. وهذه النظريات تعرض مختلف التصورات والمفاهيم للحق لتستنتج انعدام الحق الطبيعي، ولتؤكد في مرحلة لاحقة أن الاتفاق او الاصطلاح Copnventionna - lisme هو القاعدة أو الأساس الوحيد لكل حق أو قانون، ولذلك تنفي العلوم الإنسانية بشكل آخر فكرة الحق الطبيعي، وتحول بالتالي دون كل جهد أو عمل لتخطي الحق الوضعي وتجاوزه باسم الحق الطبيعي (21).

الضرب الثالث من التاريخانية

هو ما يطلق عليه ستورس لفظ التاريخانية الجذرية أو الوجودية، وإن كان ستروس في النص المذكور لا ينسبها مباشرة لهيدغر، فإننا نفهم من السياق أن المعنى هنا هو الموقف الهيدغري الرافض لثنائية المثال/ الواقع كشكل لنسيان الوجود يجد أصوله أو بداياته في الفلسفة الأفلاطونية القائمة على هذا الضرب من الثنائيات، والتاريخانية الجذرية تؤكد وهنا نعيد ما يقوله ستروس (22) «أن كل تفكير تاريخي ومنخرط في سياق التاريخ لا يمكن أن ينكشف إلا لفكر منخرط هو الآخر في سياق التاريخ. وهذا ما يجعل أن كل دلالة لتاريخية Historicité أي فكر أصيل لا تنكشف إلا لفكر هو الآخر تاريخي» والتاريخانية الجذرية

في رأي شتروس تفوض أسس الحق الطبيعي بنفي وجود حقيقة أساسية يتعين على الفكر الإنساني بلوغها، وذلك بتأكيدها أن الوعي بالحدود التي تؤطر الفكر لا تكون قابلة للفهم أو الإداراك، لأنها ليست حصيلة تقدم أو عمل للفكر البشري، وإنما هي هبة أو معطى غير منتظر لقدر أو مصير مبهم، فالقدر هو الذي أراد لنا أن نفهم اليوم ما لم يكن باستطاعتنا فهمه أو وعيه من قبل، فكل تفكير يبدو أساسا خاضعا ومرتبطا بقدر ما.

هذا المسار الذي وقع من خلاله وبصفة تدريجية إحلال فلسفة التاريخ محل الفلسفة السياسية، والذي وفر الأرضية لتطور النزعة التاريخانية يجد في نظر ستروس نقطة تأصله.

1 - في فكر/مكيافللي/ الذي أنزل النموذج الذي تحدده الفلسفة السياسية كغاية للعمل السياسي الى أرض الواقع.

2 - الثورة الكوبرنيكية - التي فرضت التخلي عن فكرة الكوسموس المنظم تفاضليا.

فمع مكيافللي تصبح المسألة السياسية مجرد مسألة تقنية تقضي الغاية والبحث في المعنى من الفكر البشري لتقصر مهمته في استنباط الأدوات والاشكال الكفيلة بتحقيق ما تصبو إليه السلطة (23). هذه النظرية التقنية والأدائية للسياسي Le Politique لا تفهم إلا في ارتباط ببروز التقنية كظاهرة وكسؤال فلسفي تحدد في مجال هيأته الثورة الكوپرنيكية. وذلك -بإسقاط الطبيعة من مرتبة

الكوسموس المرتب تفاظليا والغائي والحامل لدلالة ومعنى ليضبح مجرد هباء أو ركام.

- إنّ المعرفة الإنسانية تصبح فعالية ونشاطا موجها الى السيطرة على هذا الركام غير المنظم الذي أصبحت عليه الطبيعة في تصور العلم الحديث.

وهنا يلتقي ستروس بهيدغر في تأكيد انقلاب العلاقة مع الطبي في العصر الحديث. فالمعرفة لم تعد تقبلية Recép-tive كما ان العلاقة مع الطبيعة أصبحت علاقة سيطرة ، وتحكم أي علاقة تقنية. هذه الثورة الكوبرنيكية حددت في نظر ستراوس نمط مقاربة القضايا المتعلقة بالسياسية والفعل الإنساني. فالإنسان لم يعد كما كان في التصور الإغريقي «مقياس كل شيء»، وإن ظل كذلك فإنما بصورة حركية أو فاعلة، أي من حيث هو سيد الطبيعة ومالكها.

إذن فالتطورات على صعيد العلم والفكر عموما، أي الثورة الكوبرنيكية ونشوء العلم الحديث من جهة، والفلسفة الماكيافللية من جهة أخرى ألغى الزوج المثال/الواقع، وألغى الطبيعة كمعيار أسمى للفعل ليفتح المجال لظهور فلسفة التاريخ من حيث هي عقلانية وقائمة على الحتمية. ففلسفة التاريخ تيسر هذا العبور من المثال الى الواقع، وتغير نمط العلاقة بين المستوى الأخلاقي والمستوى السياسي. فإذا كانت السياسة تعتبر في الفلسفة القديمة في علاقتها بنظام قيمي أو معيار عام مستقل عنها وقبلي، فإن الأخلاقية Ethique تصبح بدتية من مكيافيل محددة بالسياسي لاشرط

إمكانه. هذا السياق وجد تتويجه في نظر ستروس في الفلسفة العقلانية والجدلية للتاريخ التي تؤكد أن تحقيق العقل أي الحقيقة والخير يتم من خلال نقيض العقل أي الدوافع والميول والأهواء والعنف، إذ يتجلى ذلك بوضوح في نظرية مكر العقل في التاريخ، وتفضي إلى الرأي القائل «بأن مسار العالم هو محكمة العالم»، وهي تحل مقياس النجاعة محل فكرة الحقيقة وتعوض فكرة الطبيعة بفكرة التاريخ. هذا النقد الذي يوجهه ستروس للفلسفة الحديثة من مكيافلل والتي أفضت في نظره إلى تصور تقني للسياسي Le Politique بإسقاط المثال الى مستوى الواقع وبتجريد الأخلاق والمسلكية من كل أساس أنطولوجي أو جوهري تستند إليه، يدفعه إلى البحث عن تأسيس جديد للسياسي يتخطى أو يتجاوز فلسفات الحداثة، غير أن ستروس يؤكد أنه لا بد من إعادة الاعتبار الى التصور الإغريقي للسياسة، حيث كانت تدرس لديهم لغاية التفكير حول ماهو أولي، أي حول مبادىء الحق. والحق الطبيعي يمثل في نظره معيارا مطلقا ومبادىء وقيما أزلية، ويحدد ذلك ستروس بقوله : «إن القانون الطبيعي يعني قانونا يحدد ما هو خير وما هو الشر، يدين بقوته أو صحته إلى الطبيعة بصفة متأصلة، أي دوما وفي كل مكان» (24).

ويلح ستروس في كتاب «الحق الطبيعي والتاريخ» (25) وفي كتاب «الإنسان والمدينة» (26) على اختلاف وتميز فكرة الحق الطبيعي لدى القدامى عن الصورة التي ترتسم لنا عنها عند الفلاسفة المحدثين. ذلك أنه اذا كانت نظرية الحق

الطبيعي في صيغتها الحديثة تبحث عن النظام السياسي الملائم للطبيعة البشرية، فإن نظرية الحق الطبيعي في صورتها الكلاسيكية تسعى للإجابة عن السؤال المتعلق بالنظام الأمثل من حيث الطبيعة. هذا السؤال الذي ميّز الفلسفة السياسية لدى أفلاطون وأرسطو ألغى من أفق التفكير الفلسفي منذ سيطر الحق الطبيعي في صورته الحديثة، إثر القطيعة التي أحدثها مكيافلل على صعيد الفلسفة السياسية وديكارت على صعيد الفلسفة عموما. فالكوجيتو الديكارتي لا يجعل من الإنسان من حيث هو ذات مفكرة المبدأ والأساس لكل حقيقة وحسب، بل إنه يحدث انفصالا بين الإنسان والعالم من خلال التمييز بين جوهرين (الجوهر الممتد والجوهر المفكر). هذا الفصل يبوىء الإنسان مكانة السيد، فهو لا ينضوي في إطار الطبيعة ولا يشارك فيها، وإنما تمثل الطبيعة أمامه كمجرد موضوع. أما مكيافلل وكما أسلفنا القول فإنه أحدث تحولا جذريا في أساس ومبدأ الفكر السياسي، وذلك برفضه للمذاهب السياسية للفلاسفة، لأنها تنظر في ما يجب أن يكون عليه البشربينما يتعيّن النظر في الطريقة التي يعيش بها البشر في الواقع حتى يمكن الارتقاء بالسياسة، إلى فن ذي قواعد يقينية.

هذه الصلة التي تشد مكيافلل إلى ديكارت، والتي يؤكد عليها ستراوس تعبر عن الموضوعة الأساسية لستروس : فتطور الفلسفة الحديثة تحكمه من البداية أولى مقدمات الفكر الوضعي الذي تعد التاريخانية إحدى إفرازاته. ولهذا فالقطيعة مع الفلسفة السياسية في صورتها الكلاسيكية لا

تعني انطلاقة جديدة للمعرفة على غرار القطيعة الأبستمولوجية لدى / بشلار/ أو تغيرا في نظام الأبستمية كما هو الشأن لدى فوكو، وإنما تعني ارتدادا أو تراجعا عن المستوى الذي بلغه القدامى في التفكير السياسي، إذ أن نظرية الحق الطبيعي التي نأخذها عادة على أنها المحتوى الخاص والمميز للفلسفة السياسية الحديثة ليست غير موقف معروف ومرفوض لدى القدامى (27)، ولذلك فإن هذا النجاح الذي حققته نظرية الحق الطبيعي في العصر الحديث لا يعود إلا بجهل أو رفض متعنت للنظرية الكلاسيكية والصمت الذي تحاط به دوما.

پوپر أمام ستروس

إن النقد الذي وجهه ستراوس وپوپر للتاريخانية، كل من جهته يرمي الى الخروج من المأزق النظري والطريق المسدود الذي تردّت فيه هذه النزعة، باعتبارها إحدى إفرازات النزعة الوضعية وفلسفة التاريخ، أي الفلسفة الحديثة عموما. ولكن إذا كان ستروس ينتهي الى الإقرار بضرورة الخروج من الحداثة ذاتها لإعادة تأسيس الفلسفة السياسية على قاعدة الحق الطبيعي في صورته الإغريقية، فإن پوپر يحاول بلوغ حلول لمعضلة الحداثة من داخل فكر الحداثة ذاته، أي بدون الوقوع في نظرة تشاؤمية تجاه العلم أو نفي إمكانية توسع العقلانية العلمية إلى حقل المسائل الاجتماعية والإنسانية عموما. فپوپر ينتهي في واقع الأمر الى مواقف تعيد الاعتبار لفلسفة كانط، سواء على مستوى

نظرية ومنطق العلم أو على مستوى تصور التاريخ والعقل الإنساني. نعني بذلك أن بوبر من خلال فصله بين القيم والوقائع على غرار ما يفعله ماكس ڤيبر لا يقوم إلا بإعادة الاعتبار بعد هيغل (28) للتمييز الكانطي المعروف بين ماهو كائن وما يجب أن يكون.

وموقف كهذا لا يمكن أن يقبله ليوستروس لأنه أولا : يندرج في سياق تجربد الأخلاقية من كل طابع أووجه جوهري Substantiel لربطها بالمتطلبات الخالصة للعقل البشري. هذا السياق الذي بدأ من مكياڤلل وتواصل مع روسو حيث لا يبقى من الطبيعة في الإنسان غير الإحساس بالشفقة Senti-ment de Pité والاكتمالية La Perfectibilité، ومع كانط حيث تجرد في نظره الأخلاق من كل أساس أنطلوجي، مما ييسر فيما بعد ربطها أو تأسيسها على المستوى السياسي في فلسفة التاريخ. هذا التعارض بين بوبر وستروس يتخذ شكلا حادا وجليا إذا أخذنا بعين الاعتبار رفض بوبر استنتاج القيم من الطبيعة، لان ذلك ينتج عنه ضرب من الطبعانية الأخلاقية التي تكرس اللامساواة والميز العنصري بين البشر. وهو ما يتنافى مع فكرة حقوق الإنسان. هذه الصورة الأخلاق قائمة على فكرة الطبيعة يلمس بوبر أثرها لدى الفلاسفة الإغريق: أفلاطون في «كتاب الجمهورية». وأرسطو في كتاب «أخلاق الى نيكوماك»، فرفض استنتاج القيم من الوقائع يتساوى مع نفي تأسيس الاخلاقية على الطبيعة. ثانيا : ثنائية القيم والوقائع تنفي تأسيس الأخلاق على الطبيعة، أي على قاعدة أو أساس مطلق، وتجعل الاختيار الأعمى والعشوائي

اللاعقلاني أساس القيم، وذلك ما يوضحه ستروس في معرض نقده ماكس فيبر في الفصل الثاني من «الحق الطبيعي والتاريخ». فستروس يؤكد أنه وفقا لهذه الرؤية يستحيل العقل الى مجرد أداة تنفذما وقع إقراره خارج مجاله، وهو ما ينم عن تصور أداتي وتقني للعقلانية. هذا التصور التقنوي للعقلاني يجعل المسألة العملية الشاسعة تتحول بمقتضاه الى مجرد مسألة تقنية ضيقة ، كما يوضح /هبرماز/ في معرض نقده لپوپر خلال مؤتمرتوبنجن(29) حول العلوم الإنسانية، فالمسألة السياسية والأخلاقية لا تجد في تصور پوپر من حل لها إلا فيما يسميه بالتكنولوجيا الاجتماعية الجزئية أو الهندسة الاجتماعية الاقتطاعية Ingénièrie Sociale Fragmentaire، فالممارسة لا ترتكز على أي مبدأ أو أساس مطلق، كما أن العلم فاقد لأي أساس متين وصلب ، وإنما يكون دوما منفتحا متغيرا وقابلا للتطور، لهذا فإن الممارسة لتكون متطورة وقادرة على التحكم أو الفعل في الأوضاع المتقلبة لا يمكن أن تقوم على قواعد ثابتة وضرورية، بل تخضع دوما الى الإرادة الحرة التي تضع غاياتها بصفة متحررة من كل أشكال الإشراط. وهذا ما يجعل مجال الغايات والاختبارات ينفلت من إطار العقل بقدر ما أن مبادىء العلم ليست متأسسة أنطولوجيا، وإنمّا هي مجرد قواعد منهجية فإن الاختبارات أيضا تكون قائمة على الإرادة لا على الضرورة. وبهذا فإن مجال العلوم الانسانية ينحصر في الإجابة التقنية عن مدى إمكانية تحقيق ما أقرّة أو اختاره البشر، ولا تحدد لهم ما يجب فعله. ولكن اذا كان التصور التقنوي الذي يسيطر علي نقد پوپر

للتاريخانية ينتهي الى هذه المآزق التي يشير إليها كل من أدرنو وهبرماز في كتاب «من ڤيينا إلى فرنكفورت»، فإن فكرة العودة الى الحق الطبيعي في صورته الإغريقية، كما هو الشأن لدى ستروس، يبدو أيضا غريبا ومبهما.

- غريب لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار التطورات ومكاسب الحداثة ذاتها التقنية والعلم، فما لا يبدو واضحا في هذا المجال هو كيف يمكن إعادة الاعتبار الى فكرة الطبيعة بالمعنى الإغريقي، أي الكون المرتب تفاضليا بعد الثورة الكوپرنيكية، أو الى فكرة حق طبيعي يتعالى عن المجتمع السياسي كما يريده أفلاطون مثلا.

مبهم لأنه إذا كان الحق الطبيعي يعني إدراج المدنية ضمن نسق كوني Cosmique يستنتج منه قانونها، فإن المشكل يطرح على مستوى إمكان وجود مثل ذلك النسق الكوني بعد الانتقال في العصر الحديث الى عالم لانهائي منفتح، وبعد تقويض فكرة الكوسموس الإغريقية، كما أن فكرة الحق الطبيعي القديم تبدو إنشاء خاصا بستروس، ويصعب العثور عليها لدى الإغريق. ذك أنه إذا كان الحق يعني لدينا مجمورعة من القواعد تحكم العلاقات بين البشر، فإن الإغريق يتحدثون عموما عن القانون، وهذا ما يجعل في نظر/ ميشال نارسي/Narcy عبارة «حق طبيعي» غيرممكنة باللغة الإغريقة الكلاسيكية لأن الإغريق كانوا ينظرون الى الطبيعة من حيث تعارضها وتضاربها مع القانون، وهو ما يعبرعنه بوضوح موقف «كليكلاس» في محاورة الغورجياس لأفلاطون (30).

والمراجع

(1) «عقم التاريخانية» الطبعة الفرنسية. Ed. Plon. Paris. 1956.

(2) «المجتمع المفتوح وأعداؤه». Ed. Française-Seuil 1979

(3) «الحق الطبيعي والتاريخ» Ed. Française. Plon - 1952

(4) «الإنسان والمدينة» Ed. Française

(5) «عقم المذهب التاريخي» ص 32 - 33 - دار المعارف بمصر فضلنا ترجمة Histori-cisme تاريخانية على مذهب تاريخي لأن المذهب التاريخي هو ما يقابل في الفرنسيّة Historisme وهو ما يختلف عن التاريخانية.

(6) La logique de la découverte scientifique. éd. Payot Paris 1982.480P..

(7) L'univers irrésolu plaidoyer pour l'indéterminisme. éd. Hamrmaun. Paris.

(8) Op. Cit P 28 - 30.

(9) Op. Cit. P.28 -30.

(10) K. Popper "Misére de l'historicime" Op. Cit P.P 75-78

(11) K. Popper Op. Ci . p. 35.

(12) K. Popper La connaissance objective. Op. Cit. P 34

(13) K. Popper. Misère l'historisme. Op. Cit P 141

(14) Op. Cit. P. 60.

(15) هذا التساوق بين أبستمولوجية پوپر وتصوره لعلاقة القيم بالوقائع يبدو واضحا وقويا، فلأن العلم لا يقوم على مبادىء ثابتة ومتاسسة أنطولوجيا (أنظر رأي پوپر لمبدأ الحتمية في كتاب دفاعا عن اللاحتمية)، وإنما على قرارات منهجية هي بمثابة القواعد التي تؤكدها حتى يكون علمنا ممكنا كقاعدة الانتظام اي الظواهرأو المجتمعية أو الموضوعية، فإن العقل الإنساني لا يرتكز هو أيضا على مبادىء ثابتة، وإنما على قرارات واختبارات مرة. ولذلك يؤكد مالارب في أطروحته حول پوپر الصلة الوثيقة بين ابستمولوجية پوپر وموقفه من التاريخانية. أنظر في هذا الصدد.

J. François Malherbe : Popper et la Positivisme Logique ed. P.U.F. 1976. PP 140-145.

(16) Popper : La société ouverte et ses ennemis. PP. 28-30

(17) Léo Strauss. Droit naturel et Histoire. P. 20-25

(18) L. Strauss. OP cit P. 28

(19) Op. Cit. P.4

(20) Hegel. La raison dans l'histoire. éd.10/18. P110

(21) Strauss - Droit naturel et histoire. PP 23 -25

(22) Op. Cit. P 42.

(23) Op. Cit. P.193.

(24) Térence Maeshalle in "Léo Strauss, la philosophie et la science politique ". dans revue française de sciences politiques, 1985, 14 (8605- 638).

(25) Droit naturel et histoire ch. III

(26) Strauss. The City and man.

(27) أنظر The City and man. Chicago. 1964. ch. I. Paddin.

(28) يمكن في هذا السياق اعتبار مواقف فايرباند Fayerabend في كتاب «من أجل نظرية فوضوية في المنهج» كتجذير أو تعميق لموقف بوبر الذي يؤكد أن مبادىء العلم فاقدة لكل أساس أنطولوجي وأن قيمتها تكمن في طابعها الإجرائي. فهي قواعد منهجية يضعها العلم ليتمكن من دراسة الظواهر وليست لها أي قيمة، إلاّ من حيث هي مبدى استكشافية بمعنى تساعد على الكشف Principes heuristiques.

(29) أنظر كتاب De Vienne à Francfort. ed. Complexe 1979. PP. 167 - 168.

(30) Michel Nacy. dans droit naturel, justice anciens et modernes in Greek philosophical society. éd. K. Boudeuris. Athènes 1989. PP.326 - 331.

المعقولية والتقدم في القرن الثامن عشر الفرنسي

محمود بن جماعة

لا تشتمل «الموسوعة» ، التي تمثل حصيلة المعارف والفنون والتقنيات في القرن الثامن عشر الفرنسي ، الا على تعريف موجز للتقدم لا يفي بالحاجة ، بل لا يتناول من المصطلح الا معناه العام. فقد جاء في «الموسوعة» أن لفظ «progrès» ، (ومعناه التقدم) هو « الحركة إلى الأمام» كما تشاهد في الأجسام الطبيعية ، وقد نستعمله على سبيل المجاز فنقول : « إننا أنجزنا تقدما سريعا في مجال الفن أو في مجال علم من العلوم » (1).

ولا يعني هذا الاقتضاب عدم أهمية المفهوم في نظر ديدرو «Diderot» ومعاونيه ، وإنما الحذر والحيطة اللذين كان عليهم التحلّي بهما في تنفيذ مشروع الموسوعة في عصر لم تزل فيه الكنيسة تفرض في التعليم القول بالخلق والثبات ، في حين أن فلسفة هذا المشروع الضخم كانت تقوم على حركة كل الأشياء في اتجاه التقدّم (2).

وقد يعزى هذا الاقتضاب إلى أن فلاسفة الأنوار في

فرنسا باستثناء تيرجو « Turgot » و كندرساي « Condorcet » لم يضعوا نظرية في التقدم ، سواء من حيث مختلف المجالات التي يتنزل فيها أو من حيث العوامل التي تكمن وراءه وتحدد مساره بل كان اهتمامهم بدفع عملية التقدم وانجاح شروطه أكثر من اهتمامهم بالتنظير فيه (3).

أما لفظ Perfectibilité – وهو لفظ مستحدث في ذلك العصر يفيد الاكتمالية أو القابلية للاستكمال – فإنه لم يرد في «الموسوعة» التي صدرت مجلداتها من سنة 1751 إلى 1764 ، بل أدرج سنة 1771 في «معجم ترايفو Dictionnaire de Trévaux» ولم تقره الأكاديمية الا عام 1798 ، أي في نهاية القرن الثامن عشر ، في نفس الوقت الذي أقرّت فيه كلمة Civilisation (حضارة) (4). والحال أنه لا يمكن معالجة اشكالية التقدم دون البحث في مدى قابلية الانسان للاستكمال.

ومع ذلك فقد راجت فكرة التقدم في القرن الثامن عشر دون أن يكون للفلاسفة ، بالضرورة ، نفس التصور أو نفس الدرجة من الاقتناع ، ودون أن تكون تلك الفكرة بمعزل عن التساؤلات والاعتراضات من قبل البعض منهم ، كما لم تتبلور تلك الفكرة في ذهنية العصر الا بالتدريج.

ونظرا لأن كلا من «تيرجو» (1727-1781) و«كندرساي» (1743-1794) قد ساهم في وضع نظرية عامة في التقدم ، فسنركز الحديث على ما قدماه في هذا المجال.

«تيرجو» : التمييز بين ملكوت الطبيعة وملكوت الانسان :

كان مفهوم التقدّم آنذاك يشترط التمييز بين ملكوت

الطبيعة وملكوت الانسان. فالأول ، كما يذهب إلى ذلك «تيرجو» في منتصف القرن الثامن عشر ، تحكمه قوانين ثابتة. فكل الأشياء تنشأ وتندثر ، ويتكاثر النبات والحيوان. ولكن الزمان يرجع بالأشياء التي زالت إلى الصور التي كانت عليها. وهكذا تمر الظواهر الطبيعية بنفس الحلقات وتتخذ تغيراتها أطوارا دائريّة. وعلى العكس من ذلك ، اذا نظرنا إلى تعاقب الأجيال وجدنا أنه يأتي عبر القرون بوقائع جديدة ، نتيجة تدخل «العقل والأهواء والحريّة» وأنه بواسطة اللغة تنتقل الاكتشافات من عصر الى عصر وكأنها بمثابة «الكنز المشترك» وتكون تراثا انسانيا يزداد ويتسع باستمرار (5).ولئن مرّ تاريخ المجتمعات بفترات متتالية من الهدوء والاضطراب وبثورات ، ولئن تغيرت الدول وانتقلت من أمة إلى أخرى ، وفي نفس الوقت من أمير إلى آخر ، فإن البشرية في الجملة تستكمل ذاتها بالتدريج إذ تمحي الشرور الملازمة للثورات – « كما تذهب الرياح التي تهيج أمواج البحر» – وتجد عبقرية البشر سبيلها إلى البروز بشكل محسوس. وعلى سبيل المثال ، فقد مرّت البشرية بفترات دموية قبل أن يطرأ على النظام الاستبدادي بعض التعديل وقبل أن تنتظم الحرية وفق قواعد محدودة.

إن التقدم يتجلى أيضا ، من وجهة نظر «تيرجو» ، في التدرج البطيء للآراء والأخطاء التي يلغي بعضها البعض ، ويكتسب البشر بفعل التجربة انسانية أكثر. وكذلك الشأن بالنسبة للتشريع ونظام الحكم. فقد أدت الثورات في الجمهوريات الصغيرة على وجه الخصوص ، وبعد أمد طويل ،

إلى تحقيق المساواة وسمحت للعقل البشري بإحراز تقدم سريع ، كما أن القوانين والعادات في هذه الجمهوريات تطورت شيئا فشيئا في اتجاه تحقيق سعادة الشعوب.

والحقيقة أن الوقائع التي تدفع نحو التقدم لا تظهر في البداية بشكل ملحوظ ، بل تتراكم بصفة خفية في أزمنة الجهل ، وإذا بها فيما بعد تبرز على السطح. فكأنما التراكم البطيء ، في منظور «تيرجو» ، يحدث في ظروف مواتية نقلة نوعية تشعرنا بحصول تقدّم في هذا المجال أو ذاك.

كما أن السبل التي تتخذها المجتمعات في مسارها التاريخي تتباين وتتشعب ، غير أن هذه السبل تلتقي فتسهم جميعا في النهوض بالعقل من كبوته وفي الرفع من شأنه (6).

<u>ويستنتج مما سبق</u> :

1 - أن الوعي بالتقدم يشترط أن يتخذ المرء البعد الضروري للنظر إلى تاريخ البشرية ككل وإلى شعوب المعمورة قاطبة ، إذ أن الأحداث المعزولة قد تجره إلى عكس ذلك ، أي إلى الشعور بانتكاسة وانحطاط دائمين في مسار التاريخ.

2 - أن هذا الوعي يقوم على أساس ردّ الاعتبار للانسان بما هو فاعل في التاريخ ومن حيث أن له طبيعة قابلة للاكتمال باستمرار ، فيتحرر من الزلة التي تلاحقه نتيجة «الخطيئة الأولى » كما تتصورها المسيحية. إن فكرة التواصل أو الاستمرارية التي سبق للفيلسوف الألماني

«ليبنتس Leibniz» (1644-1716) أن أكّد عليها تشكّل محور نظرية «تيرجو» في التقدم إذ أنه يرى - كما أسلفنا - أن الإنسانية عبر تقلبات التاريخ تسير دوما في اتجاه المزيد من الكمال. ومن هذا المنظور ، تفلت صيرورة التقدم التاريخيّة من الرجوع الدائري إلى مرحلة التقهقر والانحطاط.

3 - أن الوعي بالتقدم يتضمن قدرا كبيرا من التفاؤل بمصير البشرية وإمكاناتها في الترقّي اللامحدود.

التقدم والمعقولية :

ومع أن تعدد مجالات التقدم ظاهرة لا تغيب أبدا عن ذهن «تيرجو» فإن فكرة التقدم تفرض نفسها قبل كل شيء في مجال العقل ، أي في مجال العلوم والآداب والفنون ، كما برزت من خلال الخصومة التي قامت منذ منتصف القرن السابع عشر الفرنسي بشأن القدامى والمحدثين (7).

وبالفعل ، يعرض «تيرجو» تصورا لتقدّم الذهن البشري يشكّل النواة لنظرية الأطوار الثلاثة عند «أوجست كونت Auguste Comte» (1796-1857). فقد كان الانسان ، قبل ظهور الفيزياء العلمية ، يتخيل وجود كائنات عاقلة وبالغة التأثير ، أي وجود آلهة تنفعل إرادتها بالأهواء والنزوات مثلما هو الشأن عند البشر. معنى ذلك أن الناس يسقطون عليها من ذواتهم بعض السمات ، فيتصورونها شبيهة بهم ويفردون لها الطقوس ويسعون إليها بالعبادات رجاء أو خشية مثلما يتعاملون في حياتهم اليومية مع ذوي

الجاه والسلطان. ولجهلهم بالأسباب الحقيقية لأغلب الظواهر ، تراهم يعتقدون أن عللها ليست سوى تلك الكائنات اللامرئية. «إن هذه الفكرة ، حسب رأي «تيرجو» ، أخّرت كثيرا تقدم العلوم» (8).

ذلك أن الإنسان ، حين ينظر إلى المياه العميقة ، يعجز عن إدراك قاعها حتى وان كانت صافية تمام الصفاء ، بل لا يرى فيها الا صورته الخاصة.

يستعمل «تيرجو» هذه الاستعارة لبيان أن في تلك المرحلة التي سيسميها «أوجست كونت» «المرحلة اللاهوتية» عائقا نفسيا وفكريا في ذات الانسان يحول بينه وبين معرفة الأشياء.

أما المرحلة اللاحقة ، فستتميز بتدخل الفلاسفة حيث سيلجؤون إلى تفسير الظّواهر بمقولات مجردة يسمونها «جواهر» (9) و« قوى» (نفسية أو ملكات) (10) ، ويستدلون بها «وكأنها كائنات فعلية أو آلهة جديدة تقوم بديلا عن الآلهة القديمة» (11). ويضيف «تيرجو» أن هذه القوى الغيبية لا تفسر أي شيء.

وبهذا يتضح الرأي عنده بأن المعرفة العلمية للظواهر الطبيعية لا تقوم الا على أساس معقولية جديدة ، أي مسلكية في البحث تكون في قطيعة مع التصورين اللاهوتي والميتافيزيقي اللذين سادا الفكر البشري من قبل ، وتجعل من الرياضيات لغة العلم وأداة لتطوير الفرضيات ، وتخضع الفرضيات ذاتها إلى محك التجربة. وهذه المعقولية الجديدة

تقوم بدورها على تصور آلي لتفاعل الأجسام فيما بينها ، يستبعد في آن واحد تدخلا ربانيا أو عمل قوة غيبية محايثة ني التفسير العلمي للظواهر. ولم تفرض نفسها الا بعد لأي وفي فترة متأخرة جدا كنتاج لتقدم في الصناعات Arts استغرق ردحا طويلا من الزمن. ولولا ظهور تلك المعقولية Rationalité لما استطاعت الفيزياء أن تتحرر من الميتافيزيقيا.

لكن هل يعني بروز هذا النوع الجديد من المعقولية ، أي ظهور هذا التفكير التجريبي ، أن الفرضيات والأنساق التي سبقته لم تكن سوى جهد ضائع وركام من السلبيات ؟ كلاً بالنسبة لتيرجو. فالحقيقة - وهذا أحد أوجه الطرافة في نظريته للتقدم - أنه يثمّن الدور الايجابي الذي لعبته المنظومات الفكرية السابقة ، مهما كانت بعيدة عن الصواب ، لا من حيث محتوياتها بالطبع ، بل من حيث أنها أوجدت فرص البحث ومثّلت «محاولات» Tâtonnements متتالية ما فتئ الانسان يقوم بها لبلوغ الحقيقة. ومن هذه الزاوية ، تعتبر تلك الانساق بحق أشكالا متدرجة من التقدم المعرفي.

إن آلية البحث تستدعي دائما صياغة العديد من الفرضيات لمعرفة العلل ، أي لربط النتائج بأسبابها. فنحن حين نكون أمام ظاهرة معينة ولا يسعفنا التفكير بإدراك سببها، نضطر إلى تخيل هذا السبب واستخلاص مستتبعات فرضيتنا ؛ وبمقارنتها بالوقائع نتمكن من التحقق التجريبي من صحتها أو عدم صحتها. تلك هي السبيل ، في نظر «تيرجو» ، إلى التقدم في علم الفيزياء. فقد لا يهتدي العقل

مباشرة إلى الفرضية الصائبة ، بل قد يصوغ فرضيات عديدة تظهر التجربة فيما بعد أنها كاذبة. غير أن هذه الأخطاء ذاتها إيجابية إذ تستدعي مواصلة البحث للعثور على الصواب و«كان لا بد للبشر أن يمروا بعدد مهول من الأخطاء، قبل أن يبلغوا الحقيقة » (12). وهكذا يقر «تيرجو» بصعوبة تكريس المعقولية الجديدة ، لا سيما وأنه يبقى رهين تطبيق الرياضيات على الفيزياء وأن فن التجريب لم يتحسن الا بالتدريج ، هذا مع العلم بأن احتياجات الفيزياء ذاتها ، وبالأساس «الحاجة إلى تمحيص كل الفرضيات» استدعت القيام ببحوث رياضية انعكست بدورها ايجابيا على الفيزياء ، وذلك بتيسير الحساب وتحسين التجريب. فكان هذا التأثير المتبادل بين تقدم الفيزياء من جهة وتقدم الرياضيات من جهة أخرى شرطا هاما لنمو المعقولية الجديدة (13).

التقدم والأهواء :

غير أن المعقولية ليست العامل الوحيد في تقدم البشرية ، بل لو كان الانسان من قبل محكوما بقوانين العقل والعدل لما استطاع أن يتقدم قيد أنملة ولبقي «في ضحالة أبدية». ذلك أن المجتمع في نظر «تيرجو» يمضي إلى الأمام من الناحيتين الخلقيّة والسياسية بفعل الأهواء Passions التي تتنازعه وبتأثير الثورات التي تتعاقب على المجتمع ، وأن الأهواء تلعب دور المنشط والدافع لنمو القدرات البشرية. يقول «تيرجو» : « إن الأهواء الصاخبة والخطرة أصبحت مبدأ للفعل ، وبالتالي مبدأ للتقدم ... فلقد كانت الأهواء العاتية في مرحلة التوحش ضرورية عندئذ لكي

تختمر فيها الأشياء بدرجة كافية ، إذ لا مناص من ذلك لكي تنمو مشاعر الإنسانية. فمثل الأهواء كمثل الأوراق الأولى التي تغطي الساق الجديدة للنبتة وتخفيها ومن ثم تذبل وتذوي حالما تنشأ أوراق أخرى ، إلى أن تظهر تلك الساق بعد نمو متلاحق فتكلّل بالأزهار والثمار » (14).

«كندرساي» : المقاربة التاريخية والمقاربة «الميتافيزيقية»

أما «كندرساي» ، فإنه يسعى من جهته إلى تناول مسألة التقدم من الوجهة التاريخية ، أي إلى تحديد قوانينه وانتظام أشكاله المتغيرة ، وإلى دراسة تأثير لحظات التقدم على بعضها البعض ، إنه يهدف إلى بيان المسيرة التي اتبعتها البشرية من خلال التحولات التي عرفها النوع البشري ، تلك المسيرة التي تمضي حسب كندرساي « في اتجاه الحقيقة أو السعادة ».

يتبين لنا لأول وهلة أن هذا المنظور يعكس رؤية اسكاتولوجية ، بمعنى أنه يتضمن القول بوجود غاية يتجه نحوها تقدم الذهن البشري.

ولبيان خصوصية الزاوية التي يتناول منها المسألة ، يميز «كندرساي» بين المقاربة التاريخية والمقاربة «الميتافيزيقية» ؛ ويقصد «بالميتافيزيقا» لا البحث في الموجود بما هو موجود ، بل العلم القائم على الملاحظة والاستدلال والذي يتخذ كموضوع للدراسة نموّ الملكات الانسانية ، وخاصة منها الذهن ، لا في تغيراتها التاريخية بل عند الانسان بوجه عام. وفي هذا المعنى ، يقول

«كندرساي» مقدما تعريفا للميتافيزيقا مماثلا لما نجدهَ في «الموسوعة» :

« إذا اقتصرنا على ملاحظة ومعرفة الوقائع العامة والقوانين الثابتة التي يظهرها نموّ الملكات الانسانية في ما هو مشترك بين الأفراد المختلفين ، فان هذا العلم يحمل اسم الميتافيزيقا » (15).

وهكذا فـ«الميتافيزيقا» بما هي علم تدرس ، حسب رأي «كندرساي» ، قوانين نمو الذهن البشري بقطع النظر عن سياقه التاريخي. وتلك القوانين المكتشفة عن الانسان بوجه عام تكون هي ذات القوانين التي يقع إقرارها على صعيد النمو التاريخي للذهن وبالنظر إلى نتائجه ، لأن المقاربة التاريخية لا تتناول بالبحث تكوّن الذهن في حد ذاته ، وانما دينامية أو حركية نتائجه عبر التاريخ (16).

اكتمالية الانسان :

ان العلم الذي يسعى كندرساي إلى تأسيسه ليس محايدا ، وانما يستجيب لغاية محدودة ، وهي الإسهام في ضمان التقدم المستقبلي للذهن البشري ، وتسريعه ، الأمر الذي يدل على ثقة لا تتزعزع في إمكانات العقل في الترقي وقابليته للاستكمال بدون انقطاع. ويعلن كندرساي – في المقدمة التي استهل بها «رسم لوحة تاريخية عن تقدم الذهن البشري» (1793) (17) – عن النتيجة التي انتهت إليها أبحاثه ، وهي أنه «لم يوضع أي حد لاكتمالية الملكات الانسانية وأن اكتمالية الانسان هذه هي فعلا لا محدودة ، وأن

تقدمها ، المستقل من الآن عن كل سلطة تريد ايقافه ، ليس له من حدّ سوى مدّة حياة الكوكب الذي ألقت بنا الطبيعة فيه. صحيح أن هذا التقدم سيتبع مسيرة متفاوتة من حيث السرعة ، لكنها لن ترجع أبدا القهقرى» (18) ، بل ما يدريك لعل التقدم اللامحدود يهم أيضا الملكات الطبيعية للنوع البشري ، اذ من المحتمل أن تشكل التربية عامل نمو يكون له أثره الفعّال في تطور تلك الملكات كما في تطور التركيبة الجسمية للنوع البشري ؛ ولعل هذا التطور إن حصل يصبح بدوره قابلا للانتقال من جيل إلى آخر(18م).

إن المسيرة نحو تقدم قابل دائما للتحقق هي مسيرة متواصلة لا رجعة فيها حتى ان شهدت تباطؤا من حين لآخر ، وهي مسيرة تفرض نفسها لا محالة ، سيما وأنها قد تحررت من العوائق التي تكبلها.

إن مثل هذه النظرة تحمل نفس الشحنة من التفاؤل التي لمسناها عند «تيرجو» ويبدو لنا تفاؤل كندرساي مثيرا للدهشة بالنظر إلى الظروف الصعبة التي مرّ بها في آخر حياته.

غير أنه لو تمعنا في نظريته لوجدناه يحلل مسيرة التقدم بدقة ، فيقر بأنه قد تحدث فيها تراجعات مؤقتة (من قبيل أن المجتمع قد ينغمس في الجهل من جديد) ، أو تتعاقب عليها فترات من التأخر والتقدم ، أو قد تتوقف تلك المسيرة لتمر بفترة من الركود. لذا فاللوحة التاريخية التي يريد رسمها لا تعطي فحسب صورة إجمالية عن التقدم ، بل تصوّر

لنا أيضا الأخطاء التي تؤخر مسيرة العقل أو توقفها إلى حين والتي جعلت الانسان يتراجع إلى حالة الجهل. وبالفعل ، فالأخطاء والأحكام المسبقة لا تزول بسرعة وانما تستمر عالقة بالأذهان إلى ما بعد الفترات التي نشأت فيها. لذا فالأحكام المسبقة على اختلاف أصنافها هي بمثابة «الأعداء التي يضطر العقل إلى مقاومتها بدون هوادة ولا ينتصر عليها الا بعد صراع طويل مرير» (19)، غير أن الأحكام الأشد خطرا والأكثر استعصاء على المقاومة هي الأحكام المدعومة بسلطة ما ، «تلك التي تلازم بعض المهن المعترف بها رسميا أو المهن ذات النفوذ» (20). لذا فاللوحة التاريخية ستولي الأخطاء المسبقة عموما المكانة التي تستحقها في الدراسة.

مستقبل التقدم :

إن المعرفة العلمية تمكننا من التوقع. ومن ثم فالأمل في التقدم المستقبلي لا ينبغي البحث عنه في نموذج القدامى إذ قد تم الحسم فيه بعد إثر الخصومة التي قامت بشأن القدامى والمحدثين ، بل ينبغي البحث عن ذلك الأمل في الدروس والعبر التي يمكن استخلاصها من علم الانسان. معنى ذلك أن التنبؤ بالتقدم في المستقبل لا بد أن يتمفصل مع علم التقدم ماضيا وحاضرا حتى يصبح علما بحق :

«إن كان ثمة علم يتوقع تقدم النوع البشري ويوجّهه ويسرّعه ، فإن أساسه الأول يكون بالضرورة تاريخ التقدم الذي أنجزته البشرية بعد » (21).

وعلى وجه الخصوص ، لا بد من دراسة أصل الأحكام

المسبقة الماضية وتأثيراتها لكي نجد الوسائل الكفيلة بتصويبها وإصلاح أنفسنا.

ذلك أن تقدم الأنوار وتقدم القيم (قيم الحرية والفضيلة واحترام حقوق الإنسان الطبيعية) هما صنوان. ولئن وجدا متباعدين في غالب الأحيان ، فلا بد أن يتحقق الترابط بينهما بعرى لا تنفصم ، وذلك كنتيجة حتمية لاتساع الأنوار وانتشارها المتزامن في العديد من الأمم وخاصة لتغلغلها في ذهنية شعب كبير تحظى لغته بانتشار عالمي وتتسع علاقاته التجارية إلى كافة أصقاع العالم. وإذذاك ، تكون طبقة المثقفين «المستنيرين» برمتها قد اقتنعت بضرورة المزاوجة بين الجانبين العلمي والقيمي للتقدم ، فيصبح شغلها الشاغل هو تسريع رقيّ الانسانية وتحقيق سعادتها. (22).

إن كندرساي» يستبعد في هذه الدراسة التأمل انطلاقا من فرضيات ويرى أن لا قيمة للبحث الا اذا اعتمد على ملاحظة الوقائع. وفي هذا لا يخرج كندرساي عن التوجه العام في المعرفة ، المستوحى من نموذج العلوم الفيزيائية والذي ساد القرن الثامن عشر الفرنسي. «فلم يعد في الفلسفة مجال للتخمين ولا إلى صياغة تركيبات افتراضية. يكفي أن نجمع الوقائع وننظمها ونبيّن الحقائق المفيدة التي تنشأ عن تسلسلها وعن كليّتها » (23).

أزمة صيرورة التقدم :

وفي هذا السياق ، لا مناص من الاقرار بالتفاوت التاريخي بين معرفة الطبيعة وتملّكها من جهة وبين ما أفاده

الانسان على الصعيد الاجتماعي من جهة أخرى ، أي بين التقدم الفكري والتقدم الخلقي ، بين الأنوار والحرية : « ان تقدم الذهن لم يكن دائما متبوعا بتقدم المجتمعات نحو السعادة والفضيلة » (24).

ولتفسير هذا التفاوت ، يذهب كندرساي إلى القول بأن التقدم يتحقق من خلال الأزمة ، وأن هذه الأخيرة ضرورية لمسار ترقي البشرية. فالانتقال من طور المجتمع البدائي إلى طور الحضارة في «المجتمع المستنير والحر» لم يكن يسيرا ، بل كان صعب المخاض «مضطربا وشاقا» ، «ولم يكن أبدا انحطاطا للنوع البشري ، وإنما كان أزمة ضرورية في صلب مساره التدريجي نحو كماله المطلق» (24م).

معنى ذلك أن تقدم الأنوار ليس هو المسؤول عن فساد العادات ووجود الرذائل ، وانما غياب الأنوار وانحسارها هما اللذان كانا السبب في اختلال التوازن على مستوى القيم. فقد أسهمت الأنوار في إصلاح البشر وتغييرهم ؛ وإن لم تفعل ذلك ، فإنها استطاعت على الأقل أن تلطف عاداتهم وترهف إحساسهم (25).

وبناء على هذا ، يأخذ كندرساي بعين الاعتبار أن مسيرة التقدم متناقضة وأنها على أي حال متفاوتة الجوانب. الا أنه يعطي هذا التفاوت تفسيرا مغايرا للتفسير الذي يتبناه «روسو» (1712-1778). فيرفع التهمة عن «الأنوار» ولا يحمّلها مسؤولية فساد العادات الأخلاقية والسياسية. إن اللامساواة، من وجهة نظر كندرساي، هي التي تخلق ضروب

الاختلال الاجتماعي وبخاصة البون الشاسع بين الحقوق كما تمارس بصفة فعلية وبين الحقوق التي يقرها القانون ، بين المساواة التي تعترف بها المؤسسات والمساواة الموجودة بين المواطنين ، فضلا عن أن اللامساواة تشمل في آن واحد المستويين الاقتصادي والاجتماعي والمستوى التعليمي. (26)

ذاك هو الجواب الذي يقدمه «كندرساي» عن السؤال : هل الحضارة بما هي كذلك هي السبب في اللامساواة الملاحظة في المجتمع أم أن «الفن الاجتماعي» - على حد تعبيره - أي أسلوب سياسة المجتمع (أو النظام السياسي والاجتماعي القائم) هو المسؤول عن هذه اللامساواة ؟ (27)

إن فن السياسة أو ما يطلق عليه اسم «الفن الاجتماعي» لا بد أن يستهدف تحقيق المساواة الفعلية التي من شأنها أن «تقلص حتى التأثيرات المترتبة عن الفروق الطبيعية بين الملكات ، فلا تبقي الا على تفاوت مفيد لصالح الجميع لأنه سيساعد على تقدم الحضارة والتعليم والصناعة دون أن ينتج تبعية ولا مهانة ولا تفقيرا » (28).

في هذا الوضع الجديد ، يكتسب كل فرد «الأنوار الضرورية» لكي يسلك في حياته ويعرف حقوقه ويمارسها عن وعي ودراية (29) ، وتتوفر الفرص للجميع للاستفادة من المنابع الفعلية الناجمة عن التقدم (30).

ويبيّن كندرساي - ولا تعوزه الحجج في ذلك - الإمكانات الهامة للترقي اللامحدود ، المفتوحة أمام الانسان في المستقبل ، وذلك بفضل انتصارات العلم الجديدة (خاصة في

مجال العلوم الفيزيائية نتيجة تطبيق الرياضيات) ، وكذلك إمكانات التقدم اللامحدود في «العلوم الخلقية والسياسية - على حد تعبيره - ، وذلك بفضل «تطبيق حساب التوافيق والاحتمالات» (31).

ويواصل كندرساي المقارنة بين العلوم الفيزياذية وعلوم الانسان على مستوى التطبيقات العملية معتبرا أن الترقي الأخلاقي اللامحدود سيكون نتاج التطبيق السليم للاكتشافات النظرية الحاصلة في «العلوم الأخلاقية والسياسية».

هذا ويلعب تحرر الانسان من الأحكام المسبقة دورا حاسما في مسيرة التقدم الأخلاقي والرفاه الاجتماعي. ويخص كندرساي بالذكر منها الأحكام المسبقة التي كرست اللامساواة بين الجنسين للقول بأن القضاء على الميز الجنسي سيساعد على نشر التعليم وتعميمه وسيزيد في السعادة العائلية (32).

<u>تغيير الرأي العام</u> :

يرى كندرساي أن قيام الثورة يكون نتيجة تحولات عميقة في الرأي العام تتحقق بدورها بفضل انتشار «الأنوار» ، إذ أن الرأي العام يكون له بدوره تأثير على السلطة السياسية. ولئن كانت التحولات إلى حد الآن على صعيد الرأي العام بطيئة ، كما يقول ، فإنه كان يتوقع مجيء مرحلة تاريخية تكون فيها هذه التحولات حاسمة وتحدث ثورة في العديد من الشعوب (33). ذلك أن الأفكار المنادية

بالحرية وبازدهار الأمم ، والأفكار التي تطورها «العلوم السياسية» لا تكون مؤثرة الا اذا انتشرت على صعيد واسع وتغلغلت في الأذهان (34).

نستنتج من المقارنة بين «تيرجو» و «كندرساي» :

1 - أن كليهما قد نظر إلى التاريخ من زاوية اسكاتولوجية أي أن منظورهما إلى الزمان التاريخي يعتمد على الاقتناع بأن مسيرة الانسانية ، مهما أصابها من منعرجات وانتكاسات وتوقف ، تتجه دائما نحو التقدم ، ويعتمد بالتالي على الإقرار باكتمالية الانسان ، أي بقابليته للاستكمال بصورة لا محدودة. فتصورهما إذن اتصالي في آخر التحليل.

2 - أن التقدم الخاص بالزمان التاريخي البشري يشتمل في الحقيقة على مستويات عديدة ، وأن واقع المجتمعات يظهر لنا في غالب الأحيان اختلالا عميقا ، بل انفصاما بين المستوى المعرفي (العقلي) والمستوى القيمي. وهذا ما أبرزه «كندرساي» بصفة خاصة.

3 - أن المعقولية ، بالمعنى الذي أسلفنا ، تشكل العامل الرئيسي في تحقيق التقدم ، سواء في نظر «تيرجو» أو «كندرساي». ولئن ربط الأول فعالية المعقولية بقانون أشبه ما يكون بقانون الأطوار الثلاثة الذي سيصوغه «أوجست كونت» في القرن التاسع عشر ، فإن تصوّر «كندرساي» للمعقولية يجعل منها أداة فعّالة في التغيير ، وخاصة في تغيير العقليات والأفكار والقيم ، الذي ينعكس بدوره على

الصعيد السياسي. ومن هذا المنظور ، يلعب «الانسان المستنير» أو المثقف الواعي - كما نقول اليوم - ، بل تلعب الطبقة المثقفة «المستنيرة» برمتها دورا رياديا في حركة التغيير.

وليس من الغريب أن تتبلور فكرة التقدم عند «كندرساي» أكثر مما هي عليه عند يتيرجو» الذي سبقه إلى الكتابة في هذا الموضوع بأكثر من أربعين سنة ، أي في منتصف القرن الثامن عشر ، في حين أن الثاني انتهى من كتابة مؤلفه المشهور سنة 1793 ، أي في أواخر هذا القرن.

والجدير بالاشارة أن ثمة تقاربا كبيرا بين الرجلين ، ليسَ فحسب بالنظر إلى المسألة المطروحة وإلى التماثل بين عنواني المؤلّفين (خطاب «تيرجو» الذي نشره بعنوان : «لوحة تاريخية عن التقدم المتلاحق للذهن البشري » وكتاب «كندرساي» المرسوم بـ «رسم لوحة تاريخية عن تقدم الذهن البشري») ، بل أيضا من حيث العلاقات الوطيدة التي قامت بينهما. فقد تعرّف «كندرساي» على «تيرجو» في أوساط الفلاسفة ، وعيّنه هذا الأخير متفقدا للعملة عندما تولّى منصب المراقب العام للمالية ، وذلك سنة 1774. وكان «كندرساي» يساند في العديد من الكتيبات سياسة الاصلاحات الاقتصادية التي بادر بها «تيرجو» ، ولم يتخلّ عنه بعد إقالته سنة 1776 بل ألّف بعد وفاته ترجمة لحياته ونوّه به في موضع آخر من كتاباته (35).

والسؤال الذي يطرح نفسه ، بعد هذه المقارنة ، هو التالي : إلى أي مدى يعكس المنظور الاتصالي للتقدم آراء

الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر ؟

في الحقيقة ، كانت الفكرة السائدة عن التقدم ، في النصف الأول من القرن الثامن عشر ، أن هذا التقدم منفصل وغير خطي. فبدلا من أن يكون التاريخ حركة متواصلة ومتدرجة نحو الغاية المحددة لها من قبل الطبيعة ، كان ينظر إلى التاريخ على أنه منقسم إلى فترات أو أحقاب متقطعة ، تارة تكون فترات انحطاط وتارة أخرى فترات تبلغ ذروة التقدم ، وعلى سبيل المثال ، فإن منتسكيو ، رغم قوله بالتأثير الايجابي لتقدم العقل على العادات ، لم يتجاوز التصور الدائري للصيرورة التاريخية.

وعلى العكس من ذلك ، ونتيجة تعمق التفكير واتساع الدراسات التاريخية إلى مجال الاتنولوجيا وظهور بواكير الثورة الصناعية ، تحقق منذ منتصف القرن الثامن عشر الفرنسي الانتقال من تصور انفصالي للتقدم في اطار نظرة دائرية للتاريخ إلى تصور اتصالي للتقدم. وقد لوحظ هذا الأخير في مجالات عديدة ، علمية وتقنية على وجه الخصوص، وأصبح مشروعا مستقبليا وإمكانا قابلا للتحقق في المستقبل.

لكن هذا الانتقال لم يمنع في أواسط القرن الثامن عشر الفرنسي من التردد إزاء الصيرورة التاريخية. فقد كانت الفلسفة تتأرجح بين الحنين إلى السعادة البدائية وبين الفكرة المجردة عن المدينة الفاضلة ، أي بين البداية والايتوبيا (36).

روسو وإشكالية التقدم :

ولا شك أن روسو قد اتخذ موقفا طريفا إذ لم يعتبر

التقدم من تحصيل الحاصل ، بل ذهب إلى أن فكرة التقدم ذاتها هي اشكالية بالأساس ، تثير الارتياب والتساؤل وحتى الاعتراض ، والملاحظ أن موقف روسو غالبا ما يعرض بشكل مبسّط ومختزل يفقده طرافته ودلالته الفلسفية العميقة.

لذا سأعرض لهذا الموقف بالخصوص ، معتمدا في ذلك على مقاله «في أصل وأسس اللامساواة بين الناس» (1755) :

لا يمانع «روسو» في أن الاكتمالية أو القابلية للاستكمال تمثل أحد الفروق الهامة التي تميز الانسان عن الحيوان ، مقابل ما يتحدد به الحيوان من غريزة ، هذا فضلا عن أن الانسان «فاعل حرّ» واع بحريته يستطيع أن يختار. ومن هذه الزاوية ، لا يمكن تفسير سلوكه بالقوانين الآلية في حين أن الحيوان محكوم دوما بقانون الطبيعة (37).

غير أن ما يحققه الانسان من مكتسبات يتوفر على قدر كبير من الهشاشة بحيث يصبح عرضة لبعض الكوارث أو لأمراض الشيخوخة. فقد يرجع ذلك إلى الحالة البدائية التي انطلق منها ، فيصبح متبلدا ويفقد كل ما اكتسبه من قبل.

لذا يقول «روسو» عن اكتمالية الانسان «إن هذه الملكة المُميّزة والتي تكاد تكون لا محدودة هي مصدر كل مصائب الانسان» (38).

معنى ذلك أن هذا المفهوم يتميز بطابع الازدواجية ، في حين ينظر إليه عادة من زاوية وحيدة الجانب على أنه القدرة على الترقي اللامحدود. وبالفعل ، فالاكتمالية هي سبب تقدم «الأنوار» ، ولكنها تنتج في نفس الوقت نوعا من الاستبداد

يمارسه الانسان على نفسه وعلى الطبيعة (39). وهكذا تغيب تماما عند روسو الروح الانتصارية ويحل محلها حرص شديد على ابراز التناقضات في النمو البشري وبيان مختلف مظاهره.

كذلك ليس العقل وحده ، بل الاقتران بين العقل والأهواء هو الذي يساعد على النمو والترقي. فيكون ثمة ، من وجهة نظر روسو ، نوع من الجدلية بين العقل والأهواء ، كل طرف يؤثر في الآخر ويتأثر به. وهكذا «مهما كانت أقاويل رجال الأخلاق ، فالذهن البشري يدين بالكثير إلى الأهواء ، كما أن الجميع يقر بأنها هي أيضا تدين له بالكثير. فعقلنا يترقى بفضل فعاليتها... وهي بدورها تنبع من حاجاتنا وتقدم معارفنا » (40).

ولهذه الجدلية فعالية في الحياة الاجتماعية ، خلافا لما توجد عليه حالة الطبيعة حيث تكون حاجات الانسان محدودة وبسيطة جدا. وفي هذا المعنى يقول روسو : « إن تقدم الذهن في كل أمم العالم تناسب بالضبط مع الحاجات التي استمدتها الشعوب من الطبيعة أو التي أخضعتها إليها الظروف ، وتناسب بالتالي مع الأهواء التي كانت تدفع هذه الشعوب إلى إرضاء تلك الحاجات» (41)..

إن الظروف القاسية أو القسرية تولد هي أيضا حاجات جديدة تنضاف إلى الحاجات الطبيعية (كما يدل على ذلك نشأة الفنون عند المصريين القدامى واتساعها في ارتباط وثيق بفيضان النيل...) (42).

ويلاحظ روسو أن التقدم كان في البدايات الأولى بطيئا جدا ، كما تدلّ على ذلك الفترة الطويلة التي تفصل اكتشاف النار عن ظهور الفلاحة ، أو عسر الانتقال من طور الإدراك الحسي إلى طور المعرفة ، مما استدعى العديد من القرون(43).

العقل ليس بالضرورة مصدرا للأنوار :

لا يضفي روسو طابعا مثاليا على العقل ، وإنما يعتبره سببا لحب الذات ، في حين أن «الشفقة» تمثل ميلا طبيعيا عند الانسان إذ تسبق الروية والاستدلال. يقول روسو : « إن العقل هو الذي ينتج حب الذات ، والتفكير هو الذي يقوّيه » (44).

إن مسيرة تنامي العقل البشري هي مسيرة متناقضة ومتوترة ذلك أنه «في نفس الوقت الذي ينمو فيه العقل ويتدرج نحو الاكتمال ، يتدهور النوع البشري» وأن التحولات التي طرأت على الانسان منذ قيام الحياة الاجتماعية غيرت طبيعته إذ خلقت فيه حاجات اصطناعية وأصبح البشر بدورهم «اصطناعيين» (45).

وبتعبير آخر ، يفسر لنا روسو كيف أن الانتقال من حالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يمثّل في آخر التحليل انتقالا مما هو طبيعي إلى ما هو اصطناعي ». كما يبرز الاختلال الهائل الذي تشهده المجتمعات بين تقدم الثقافة عبر الجهود العظيمة التي بذلت على مستوى العلوم والفنون وتحويل الطبيعة من جهة ، وبين «المنافع الحقيقية» التي قد يكونون استفادوها من هذا التقدم من جهة أخرى. ومن هذا

المنظور ، يمكن القول ان التقدم يخلق البؤس (46). ذلك أن روسو ينطلق من فريضة أن الانسان خيّر بطبعه وأن فساده راجع إلى «التغيرات التي طرأت على تكوينه والمعارف التي اكتسبها» (47). ولبيان ما آلت إليه أوضاع البشرية ، يقدم لنا روسو بعد ذلك لوحة تاريخية عن مجتمع متصارع تمزّقه المصالح المتضاربة وحيث يؤدي رفاه البعض إلى شقاء البعض الآخر. ولا ننسى أن روسو في هذا المقال يرجع اللامساواة الاجتماعية وتطاحن المصالح في المجتمع المدني بالأساس إلى قيام الملكية ، وأنه يقترح في «العقد الاجتماعي» (1762) حلا للمشاكل المطروحة.

من خلال عرض وجهة نظر روسو ، يتبين أن الصورة التي يمكن رسمها عن فكرة التقدم عند الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر لم تكن تخلو من الاختلافات ولم تكن متجانسة تمام التجانس. كما لم يكن التفاؤل أمرا متحققا بنفس الدرجة من الاقتناع عند هؤلاء الفلاسفة ، بل نلاحظ الكثير من التحفظ والاحتراز وحتى بعض السخرية من الانسياق وراء التفاؤل ، كما يبرز ذلك في بعض كتابات «فلتار» ، وخاصة منها رواية «كانديد أو التفاؤل» (1759) ، لا سيما بعد كارثة لشبونة التي حدثت في غرة نوفمبر من سنة 1755.

ولكن يمكن القول بصفة إجمالية إنه في أواسط القرن الثامن عشر بدأت تظهر فكرة عامة عن التقدم تتصوره على نحو اتصالي وضروري ، لكنها لم تتبلور في شكل نظرية متكاملة الا عند البعض من فلاسفة الأنوار بفرنسا.

والمهم هو أن فكرة التقدم بوجه عام ارتبطت ارتباطا عضويا بتصور جديد للمعقولية امتاز به القرن الثامن عشر الفرنسي وكانت له جذوره في فلسفة «لوك» وفيزياء «نيوتن». هذه العقلية الجديدة قطعت الصلة بالمعقولية الميتافيزيقية ، أي أنها استبعدت الأنساق المبنية على مبادئ قبلية. ففي حين كانت هذه الأنساق تدّعي تملُّك الواقع بكليته بفرض تلك المبادئ عليه ، كانت المعقولية الجديدة تسند المعرفة إلى التجربة والتحليل وتفتح للعقل مجالات واسعة ، هي مجالات الظواهر الطبيعية والسياسية والأخلاق والتاريخ... وتخلّص العقل من النفوذ السلطوي لممارسة النقد الحر والشامل (48). لكنها وضعت للعقل حدودا تحول بينه وبين النفاذ إلى جواهر الأشياء ، أي بينه وبين معرفة المطلق. وليس أدلّ على ذلك من هذا التعريف للعقل الذي يقدمه «دولباك» بأنه «الملكة التي بها نستطيع إجراء التجارب واستذكارها وتوقع النتائج حتى نتجنب منها ما من شأنه أن يضيرنا ونحصل على ما قد يصلح منها للحفاظ على وجودنا ولتحقيق سعادتنا» (49).

الإحالات والمراجع

(1) L'Encyclopédie, textes choisis, préface et commentaire par Albert Soboul, Editions sociales Paris 1962, article : «Progrès», p. 201

والملاحظ أن لفظ «التقدم» عند العرب يفيد أيضا معنى الحركة ، بل المضي إلى الأمام ، كما يعني علوّ المرتبة في الشرف والفضل وعدم التأخر عن الغير في الافضال على الناس. أنظر «لسان العرب» الجزء الخامس ، دار المعارف ، مادة : «قدم» ص 3553-3556.

وقد أورد الفارابي معاني خمسة يقال بها «المتقدّم» : «فهناك المتقدم بالزمان ، والمتقدم بالطبع ، والمتقدم بالمرتبة ، والمتقدم بالكمال ، والمتقدم بأنه سبب وجود الشيء» : انظر المنطق عند الفارابي ، الجزء الأول ، كتاب قطاغورياس ، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم ، دار المشرق 1985 ، ص 129.

والمعنى الأقرب عند الفارابي إلى المصطلح الفرنسي في دلالته المجازية هو ما يفيده التقدم من جهة الكمال : « والمتقدم في الكمال هو أكمل الشيئين وأفضلهما ، إما في علم أو في صناعة أو غير ذلك.. (ن.م. ص 130).

(2) L'Encyclopédie, Textes choisis, op.cit., p. 201 (voir commentaires).

(3) Encyclopédia universalis, art. : «Progrès», Corpus 15, 1988, p. 207-211

(4) Albert Saboul, Guy Lemarchand et Michèle Fogel : « Le siècle des Lumières», t. I, vol. 1er, P.U.F. 1977, p. 581.

(5) خطاب ألقاه «تيرجو» في السربون بتاريخ 11 ديسمبر 1750 ونشره بعنوان : «لوحة تاريخية عن التقدم المتلاحق للذهن البشري» «Tableau historique des progrès successifs de l'esprit humain» : voir extraits in M. Guyan : «De l'autorité et du progrès en philosophie», librairie Delagrave, Paris 1875, t. II p. 210-212.

(6) نفس المصدر ، ص 212.

(7) اشتهر خاصة فونتنال FONTENELLE بالدفاع عن المحدثين في كتابه : «الاستطراد حول القدامى والمحدثين» (1688) ، وكذلك شارل پرّو Charles PERRAULT بمؤلفه الذي يدحض فيه فكرة تأخر المحدثين عن القدامى وإطلاقية النموذج الاغريقي اللاتيني ، وهذا المؤلف يحمل عنوان «المقارنة بين القدامى والمحدثين في الفنون والعلوم» (1688-1696).

(8) TURGOT, « Fragments divers», in M. Guyan, op.cit., p. 213.

(9) Essences

(10) Facultés

(11) التشديد من «تيرجو» ، ن.م. ، ص 213.

(12) ن.م. ، ص 215.

(13) ن.م. ، ص 215.

(14) «تيرجو» الخطاب الأول حول التاريخ العام – ورد في : A. JAVARY, « De l'idée de progrès», Librairie philosophique de Ladrange, Paris 1851, p. 50

(15) Condorcet, «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain», Ed. Garnier Flammarion, 1988, p. 80.

(16) ن.م. ، ص 80.

(17) انتهى كندرساي من تأليفه يوم 4-10-1793 ، ونشر بعد وفاته سنة 1795.
(18) Condorcet, op. cit., p. 81
(18م) ن.م. ، ص 295-296.
(19) ن.م. ، ص 88.
(20) ن.م. ، ص 87-88.
(21) ن.م. ، ص 88.
(22) ن.م. ، ص 86-87.
(23) ن.م. ، ص 86.
(24) Condorcet : in, M. Guyau, op. cit., p. 261
(24م) ن.م. ، ص 261.
(25) ن.م. السابق ، ص 261.
(26) ن.م. ، ص 270-271.
(27) ن.م. ، ص 268.
(28) ن.م. ، ص 268-269.
(29) ن.م. ، ص 269.
(30) ن.م. ، ص 275.
(31) ن.م. ، ص 281.
(32) ن.م. ، ص 283-284.
(33) ن.م. ، ص 262.
(34) ن.م. ، ص 286-287.
(35) أنظر : Condorcet, « Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit Humain», Ed. Garnier) Flammarion, 1988, chronologie, p. 7-11.
ألف كندرساي على التوالي : « Vie de Turgot » (1786) و « Eloge de Turgot » (1789).
(36) « Le siècle des Lumières », t. I, Vol. 1er, op. cit, p. 582-586.
(37) Rousseau, « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», Editions Gallimard, 1965, p. 57-58.
(38) ن.م. ، ص 58.
(39) ن.م. ، ص 58.
(40) ن.م. ، ص 59.
(41) ن.م. ، ص 60.
(42) ن.م. ، ص 60.
(43) ن.م. ، ص 61.
(44) ن.م. ، ص 76.
(45) ن.م. ، ص 125.
(46) « Le progrès d'après J.-J. Rousseau » (extraits), in M. Guyau. op.cit., p. 245-246.
(47) ن.م. ، ص 246.
(48) انظر مقالنا حول : « النقد عند فلاسفة الأنوار في فرنسا » الذي نشر في « الفكر العربي المعاصر » عدد 78-79.
(49) D'Holbach, cité in « Le siècle des Lumières », t. I, Vol. 1er, op.cit., p. 383.

المناقشات

الأستاذة دوسنتي (Desanti) :

هناك بعض المفارقات تتعلق بالمقاربة التاريخية فهناك فرق بين نقل الأحداث وتوظيفها توظيفا سياسيا وأخلاقيا وفلسفيا. والسؤال هو كيف يمكن الاشتغال حول القاربات التي تنتمي إلى الماضي والتي ترتبط بحوادث لم تفسر بعد ، وكيف تكون المقاربة التاريخية منتجة للحدث وكيف يمكن أن نخلق تاريخا عاما لا يكون في حاجة إلى الذات. فعندما نريد أن ندرس تاريخ الثورة الفرنسية على سبيل المثال فإننا نلجأ إلى مقاربات تاريخية ولكن يجب ألا تخفي هذه المقاربات الخصائص الحقيقية لهذه الثورة ، والمقاربات يمكن أن تحمل هدفا سياسيا وأخلاقيا فهي ذات هدف أمبيريقي» وذات هدف استراتيجي سياسي فلا يمكن أن ننكر الارتباط بين النموذج الفلسفي والمقاربات التاريخية ، ولكن كيف يمكن أن يحدث تجانس بين المقاربة التاريخية والنموذج الفلسفي حتى يمكن أن نجدّد خصائص الثقافة الديمقراطية.

الأستاذ فتحي الحضري :

فيما يتعلق بمداخلة الأستاذ محمد التركي أقول : إذا كنا داخل الحقل التقليدي الوجودي السارتري فان الوجود هو دائما مشروع لكي يوجد داخل ماهية مطلقة وهذه المقاربة تتحدد بمستوى تاريخي في العالم التاريخي فهو يمكن القول بأن الوجودية هي لا تاريخية ولا عقلانية.

وأما بالنسبة إلى مداخلة الأستاذ منير الكشو فان نعت المعقولية عند « پوپر » رغم نيته الحازمة في إعطاء درس ايبستيمولوجي يخرج من سياق الوضعية ويبيّن أهمية ما نسميه مبدأ الدحض (Falsification) وإمكانية التثبت فان هذا في رأيي لا يمكن أن يتساوق مع نمط مفهوم التاريخ باعتباره ضربا من الكليانية . وكليانية التاريخ عند پوپر تعتبر من أبرز مبررات السلطة في إيجاد سلطتها السياسية المطلقة ، لكن نجد أن الفكر الماركسي الذي صنفه پوپر ضمن هذا النمط من الكليانية سعى إلى البحث في هذا الدرس الابتستمولوجي خاصة في مشروع « لينين » المعروف بالمادية ونقد المذهب التجريبي حين أكّد أن مفهوم المادية الجدلية يمكن أن يتساوق مع مقولات التطور الحادثة وبإمكانها أن تخرج العلم من دائرة الوضعية الجديدة ، وما يمكن أن نقوله من خلال ما نعيشه اليوم (أزمة الخليج) أن المعقولية قوة بالمعنى العلمي والتقني وهذا يؤدي بنا إلى إخراج مداخلات الندوة من سياقها الفلسفي إلى حيّز عملي.

الأستاذ مصطفى كمال فرحات :

أتساءل : ألا يكون تحديد سارتر لعلاقة خصبة بين الذات والتاريخ مرده إلى رؤية أنطولوجية وهل لا يكون تحديد هذه العلاقة تفقيريا ومنبع جملة الإشكالات الأخرى وهل النظرة إلى الوجود غير الإنسي مقبولة من طرف سارتر.

وأما بالنسبة إلى مداخلة الأستاذ بن جماعة فإني أسأل :
ألا يمكن أن تكون مقولة التقدم في السياق التنويري مرتبطة بمفهوم الإنكمالية.. وفيما يتعلق بمداخلة الأستاذ الكشو أقول

ما هو مآل العقلانية النقاشية « البوبيرية » عند مفكري ما بعد الحداثة.

الطالب محسن الزارعي :

هل يمكن القول بعد اطلاعنا على أهم الفروقات بين ما جاء في كتاب « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلي » (هناك تغير في بعض المفاهيم مثل فكرة المشروع وفكرة السلب والبراكسيس والتعالي) أن التاريخ أصبح يحتل - بالنسبة إلى سارتر - عاملا هاما في تحقيق حرية البشر من خلال الصراع بعدما كان يعتبر في الكتاب الأول ، أن التاريخ يمثل عقبة تمنع الذات من تحقيق ما هيتها بمعنى آخر هل إن نسيان البعد التاريخي في كتاب « الوجود والعدم » قد انقلب إلى إثبات فاعلية هذا البعد في كتاب « نقد العقل الجدلي ». هل يمكن القول إن سارتر قد قضى على ثنائية العقل (الفكر) والوجود لحساب وجود كلي وبالتالي سلم مع ماركس بضرب من الواحدية المادية بعدما كان يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الانساني.

الأستاذ بيلياي J.C. Bilier :

ماذا بقي للنقد الاجتماعي لفلسفة سارتر داخل الوضعية الفكرية الراهنة.

الأستاذ عدنان محفوظ (استاذ فلسفة بالتعليم الثانوي) :

لدي جملة تساؤلات ألخصها على النحو التالي :

- هل يعد بوبر سالبا للوضعانية خاصة أنه ينطلق من حالات تجريبية تفند هذه النظرية ؟

- لماذا لم يتواصل نقد بوبر للمدرسة الوضعانية في مجال التاريخ والسياسة بصفة مكشوفة ؟

- ما علاقة بوبر ببرجسون في فهم المجتمع المفتوح والتاريخ ؟

- هل يمكن القول أن برجسون هو المسكوت عنه في فلسفة كارل بوبر ؟

- ما هو مفهوم الجدل بين سارتر وكلود ليفي شتراوس خاصة وأن هذا الأخير يخصص فصلا كاملا في كتابه « الفكر المتوحش » لنقد مفهوم الجدل ؟

- إذا كان التاريخ هو التفاعل بين الذات وذاتها فهل يطرح هذا المشكل مسالة التواصل بين الذوات ؟

الأستاذ مطاع الصفدي :

هناك انطباع بأن هناك عروضا جيدة حاولت أن تفهم الفلسفة المعاصرة إجمالا وتربطها بالموضوع الرئيسي : «المعقولية والتاريخ » لكن ما غاب في نظري هو عدم تقديم بعض المتدخلين لما يصلنا بالهمّ الفكري الحداثوي. فسارتر مثلا قد شغل مسرح الفكر العالمي منذ نهاية الحرب الثانية وكان أهمّ ما يطرحه هو أنك أنت لست مكبلا سلفا بماهية ما، وأنك قادر أن تخرج لك ماهية. فأنت تأتي إلى عالم مصنوع قبلك ولكنك قادر على أن تدخل عالمك فيه أي أن تعيد صنعه بقدراتك. فسارتر بهذا المعنى يمثّل فكرا نضاليا على مستوى الفلسفة ومثل هذا الالتزام الفكري هو الذي أنتج الموجة الكبيرة في أدبنا المسمّى بأدب الإلتزام وهو ما يهمّنا من فكر سارتر ولكن لماذا غاب فجاة فكر سارتر ؟

هنا وعلى صعيد المعقولية والتاريخ يمكن أن نتبينّن المسألة. فسارتر أعطى معقولية ما فقدت صلتها بالمجال التاريخي لما جاء بعده فانسحبت هذه المعقولية وتركت المجال للبحث الاركيولوجي لكنها في نفس الوقت ساعدت على إنشاء هذا المجال.

والسؤال هو : ما هو فعلا دور إعادة تقييم الفكر السارتري في هذه اللحظة. الرأي عندي أنه لولا اللحظة السارترية لما أمكن لفكر الاختلاف أن يسود لأن سارتر زعزع فكرة الفلسفة القائمة على الجوهرية والماهية ، تلك الماهية التي تقرِ بأن كل ما يأتي بعدها يجب أن يكون منعكسا عليها وهي التي تلغي فكرة المستقبل فهذا الفكر من فوكو إلى «دولوز» إلى «دريدا» وحتى «ليفي شتراوس» ما كان لينشأ دون فكر سارتر الذي ألغى فكرة الذاتوية الماهوية.

الأستاذ ايرهردت جوهنيس :

إذا كنا نعيش في زمن مرتبط عموما وأساسا بالزمن التكنولوجي فاننا نعتبر أن التكنولوجيا في ذاتها ليست ضارة ولا نافعة فهي نفسها سواء في الخليج أو في اليابان أو في البلدان العربية ، فعلى الصعيد التكنولوجي إذن لا نجد اختلافا لكن المشكلة تكمن في كيفية اكتساب التقنية أو في إمكانية اكتساب الحرية والحياة. وما فعله سارتر هو تحليل لهذه الظاهرات الكليانية التي تتغير من موقع إلى آخر. لكن كيف يمكننا أن نتصور انطلاقا من فكر سارتر انبعاث إشكال جديدة من الكليانيات وتفسير المتغيرات التي تحدث الآن حتى نبعد عن سارتر تهمة عدم المعاصرة.

الردود

الأستاذ محمد التركي :

لا بد أن نشعر بالهم الفكري الذي عبر عنه الأستاذ مطاع الصفدي لكي نتحدث عن فكرة ما بعد الحداثة. لكنّ العودة إلى قراءة سارتر قد تمثل طريقا إلى ذلك البحث عن حلول نحن في حاجة إليها اليوم رغم تعدد الوجهات الفكرية الحديثة. أما عن علاقات سارتر بالمفكرين مثل « مارلوبونتي » و « ليفي شتراوس » فهي ليست علاقات صراع فكري فحسب وانما تحمل في طياتها بديلا في النظر إلى الواقع لكننا لسنا بعيدين عما قاله سارتر فنحن نعيش ما قاله . فما حصل لأوروبا الشرقية تجسيم لما قاله سارتر في « نقد العقل الجدلي » إذ أن المجموعات التي تتكون ليست مغلقة بل إنها مجموعات تحمل في داخلها الصراع والتناقض حيث تبعث مجموعات جديدة تدخل التاريخ ولا تكون ضحيته. فأزمة الخليج أو ما يحصل في أوروبا الشرقية يعبّر عن عدم امتلاكنا تصورا كليانيا مغلقا وقوانين تسمح لنا أن نحكم وأن نقرأ التاريخ ونتنبأ بل علينا أن نعيش ومن خلال هذا الواقع المعيش نبني كليات جديدة تسمح لنا أن نخلق عالما مسالما.

وأما فيما يتعلق بالتكنولوجيا فليست هناك في الحقيقة تكنولوجيا بل هناك وعي تكنولوجي وبهذا الوجه يمكن أن نقرأ سارتر فما بقي له شيء كثير يسمح لنا بنقاش واسع.

الأستاذ منير الكشو :

ثمة ما يدعونا إلى المقارنة بين نقد پوپير للتاريخانية ونقد ليفي شتراوس لها. فهناك ظروف تاريخية متقاربة لكلا النقدين وكل منهما يهدف إلى بناء مجتمع مفتوح يقوم على الحوار لكن لكل منهما منطلقاته الخاصة : ففي حين ينطلق « پوپير» من نظرية في العلم وينتهي إلى فصل مجال العلوم الاجتماعية عن مجال التاريخ الذي هو مجال الأحداث الفردية أو ما لا يمكن توحيده في مسار موحّد ، نجد ليفي شارلوس يدرس أصل التاريخانية فيقترب هنا من هيدغر لكنه يبتعد عنه باعتبار أن هيدغر ألغي ثنائية المثال والواقع.

وأما فيما يخص ترجمة مصطلح التاريخانية (Historicisme) فإني أفضل ترجمتها كذلك لا إلى النزعة التاريخانية لأن « پوپير » في كتابه « عقم التاريخانية » يؤكد أن التاريخانية تختلف عن النزعة التاريخانية.

وفيما يتصل بالعقلانية « البوپيرية » وإمكانية إنتاجها للتاريخ فان « پوپير » يؤكد أنه لا يوجد سياق عام للتاريخ تمكن معرفته معرفة موضوعية أو التنبؤ به إذ التاريخ مرتبط بالعلم أي بالتفسير ولهذا يثبت « پوپير » عقم المنهج التاريخي لا على الصعيد النظري فقط وإنما على صعيد الممارسة السياسية والاجتماعية أيضا فالتاريخ تأويل يمكن أن نفسّره انطلاقا من فكرة الصراع بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح.

الأستاذ محمود بن جماعة :

فيما يتعلق بالمعقولية في القرن الثامن عشر وهل هي معقولية الغرب وحده أرى أن هذه المعقولية غريبة فالعقل عند ديكارت جوهر أي فعّالية أما عند الانسان في القرن الثامن عشر فسيصبح العقل فعالية تاريخية من حيث هو تقدم فهناك بالفعل نوع من القطيعة بين القرنين السابع عشر والثامن عشر فيما يتعلق بالمعقولية.

صحيح أن « روسو » قدم نظرية في التقدم من خلال القول بأن الانسان قابل لأن يكون بنية انكمالية لكن التقدم في نظره يخلق نقيضه ذلك أن روسو يثير فينا تساؤلا نقديا حول أهمية التقدم. وقيمة النظريات بالنسبة إلينا لا بد أن تكون متصلة بمشاكلنا من حيث مساءلة الواقع مساءلة جدية. فالقرن الثامن عشر وما طرحه من مشاكل (مشكلة التقدم مثلا) تكون بالنسبة إلينا في مراعاة ظروفنا الحالية من حيث درجة التقدم الذي بلغناه مراعاة نقدية. وهناك فائدة أخرى تتلخص في أننا نتمكن عبر مقولة التقدم من التخلص من سيادة الوضعية الجديدة التي تميز بين ماله معنى وما ليس له معنى لفائدة فكرة التقدم والتغير والعمل التغييري فالحقيقة تصبح أداة للتعبير وللبراكسيس كذلك كما تساعدنا على التفلسف المفتوح ونبذ الانغلاق فيما يتصل بكل القضايا.

بسم الله الرحمان الرحيم

كلمة السيد فتحي التريكي

عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

حضرة السيد والي صفاقس
حضرة السيد رئيس جامعة صفاقس
حضرة الضيوف الكرام
زملائي ، زميلاتي

أريد أن أرحب قبل كل شيء أصالة عن نفسي ونيابة عن زملائي مدرسي قسم الفلسفة في كلية الاداب والعلوم الانسانية بالضيوف الكرام من المغرب وسوريا وفرنسا وألمانيا الذين تحملوا مشاق السفر ليشاركونا في طرح اشكالية المعرفة التاريخية بين التناول العلمي الصارم ومختلف التأويلات الأخرى.

إن كليتنا الفتية قد حاولت بهذه الندوة أن تكون في الموعد وأن تطرح إشكالية أكاد أقول إنها إشكالية يومية بعد أن خصصت ندوتين سابقتين لتدارس إشكاليتين هامتين وهما : « قراءة النص بين النظرية والتطبيق » في ندوة أولى و « النص الأدبي وقراؤه » في ندوة ثانية.

لم يكن قصدنا من وضع هذه الإشكالية على الدرس أن نتتبع عمل العقل في حقل التاريخ بل سعينا الى البحث في تمظهراته والنظر بشيء من التأني والموضوعية في علاقة المعقولية بالتاريخ لا من حيث هي استتباع لظاهرة القرن XIX بعد أن اكتشف الانسان أننا يمكننا إحداث قول علمي

يرتكز على القوانين المنطقية، بل من حيث هي تركيب معقد من تراكمات بعضها ايديولوجي وبعضها تقني وبعضها الآخر علمي. فمن ناحية أدت عقلنة التاريخ وممارسته الى إرساء أنساق إجتماعية وسياسية حاولت أن تكون كلية فكانت «كليانية» ، ومن ناحية أخرى ولدت هذه التراكمات ميتلوجيات تحكمت في نوعية قراءتنا للتاريخ وكيفية الامساك بتلابيب الحاضر وتهيئة المستقبل.

فموضوع التاريخ هو الانسان في الحادثة المتصلة به من حيث وجوده الزمني. فالتاريخ يندرج تحت لواء ما يسمى اليوم بالعلوم الانسانية ، لكنه يختص بدراسة الانسان في الماضي وبتأثير الماضي فيه فيدرس الحادثة الانسانية من حيث هي حادثة.

على أن الخصائص الهامة التي تمتاز بها الحادثة التاريخية علاوة على أنها متصلة إتصالا عضويا بالانسان هي أنها حادثة إجتماعية ذات بنية معينة. فالانسان التاريخي هو قبل كل شيء انسان إجتماعي ، أما الانسان المعزول عن بيئته وظروفه الاجتماعية فهو تجريد خيالي.

هكذا يتحدد التاريخ برفع النقاب عن تلك الجهود الضخمة التي بذلها الانسان في مجتمعه وحضارته ليكشف عن ذاته ويعطي معنى لوجوده وذلك في آخر الأمر ما يعنيه حد التاريخ عند السخاوي في كتابه « الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ » عندما اعتبر ان موضوع التاريخ هو الانسان والزمن ووسائلهما وأحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الاحوال العارضة الموجودة في الانسان والزمان.

يقول بول فاين Paul VEYNE : « إن التاريخ مدينة نزورها لامتاع النظر في الاعمال الانسانية في تنوعها وعفويتها بدون أن نبحث فيها عن منفعة أو جمال » ذلك يعني أن التاريخ معرفة منقوصة لأنها خاضعة لامكاناتنا الحالية والخاضعة بدورها الى الوثائق والآثار المبتورة وهي معرفة لا تعتمد منفعة خاصة بل تتأتى حسب بول فين «من الفضول وحب الاطلاع وتتبع الأنباء الغريبة».

فدواعي نشأة الفكر التاريخي لا تكمن البتة حسب فاين في نشأة الدولة السياسية في المجتمع اليوناني ولا في وصف الحروب وتتبع الأعمال السياسية للزعماء إلا أن التاريخ الغربي تميز بتخصصه في وصف العمل السياسي فكان هذا التاريخ يسير بجانب الفكر السياسي كظله ويرى بول فاين أن ذلك لا يكون إلا من باب الصدفة ولعل «ليني شتراوس» عندما إعتبر التاريخ مجموعا متقطعا يتكون من موضوعات تتجدد بتواتر خاص فهو يرمز تقريبا الى نفس الفكرة أي الى بدايات العلم التاريخي الإغريقي وبالذات الى المعنى الايتيمولوجي – لكلمة هيستوريا الاغريقية – والى تطور علم التاريخ بتأثير الاكتشافات العلمية الدقيقة في العلوم الطبيعية ، فقد أصبحنا نهتم أكثر بالجزئيات والممكن أكثر من إهتمامنا بالحتمية الصارمة فبدأت تأثيرات هذا المنهج في علوم أخرى ولا سيما علم التاريخ الذي تنوع الآن بتنوع موضوعاته وأصبح يهتم بمواضيع متعددة كتاريخ العلم وكتاريخ التقلبات الجوية وتاريخ الطبيعة وتاريخ السكان فتنوعت فيه الاختصاصات وأصبحت الاهتمامات فيه ميدانية. في حقيقة الأمر إذا ما عدنا نوعا ما إلى نشأته في

العصر الإغريقي نجد أن «هيرودوت» كان أول من جعل التاريخ متنوعا في مادته وموضوعه وأسلوبه غير أن «تيوسيديد» الذي جاء بعد «هيرودوت» عندما وصف حروب زمانه ولا سيما حروب بيلوبيناس. التي دارت بين إسبرطة وأثينا سنة 413 قبل الميلاد قد نهج بالفكر التاريخي نهجا سياسيا فجعله يحوم حول الدولة وحول وسائلها ومكائدها.

ولهذا يرى فاين أن «تيوسيديد» هو المسؤول عن تحول الفكر التاريخي من التنوع الى وحدوية المنهج والبعد فكأن مسار التاريخ الغربي لا يخرج عن هذا الطابع السياسي الذي اتسم به الفكر التاريخي وهو سرد الأحداث المتتالية التي لدولة ما في وطن ما.

وعلى هذا النهج أخذ المؤرخون الغربيون يعالجون القضايا السياسية والإجتماعية حتى مطلع القرن XIX عندما تغيرت الأوضاع الأبستيمية الغربية فتم إكتشاف حركية خاصة للطبيعة وتاريخ خاص للغة وللفكر وتاريخ خاص للفلسفة وللأفكار وللعلوم وغير ذلك مما أدى إلى إنفجار إبستيمولوجي في علم التاريخ قضى على وحدوية المنهج والبعد وأقر التنوع الجوهري في الموضوع والمنهج فتح افاق الفكرة التاريخية للبحث في المجتمع والاقتصاد والحضارة ولم يعد مقتصرا على الماضي فقط بل أصبح يهتم بالحاضر والمستقبل ولا يرد في قالب حكاية بل في شكل فكرة تاريخية تقوم على البحث العلمي والتنقيب والتحليل فتنسج علاقات متنوعة مع العلوم والممارسات الفكرية المختلفة.

كذا حدث في المسار التاريخي الغربي فقد هيمنت عليه

النظرة الوحدوية والتسلسلية التعاقبية فإكتمل في ما يسمى بالتاريخ التقدمي مع «كندرساي» في عصر الأنوار ثم في السيرورة التاريخي عند «هيجل وماركس». هذا الانفجار الأبستمولوجي للتاريخ هو حسب رأيي المظهر الجديد للعلاقة بين المعقولية والتاريخ التي تؤسس لنا فلسفة التنوع وليست هذه الأخيرة إلا محاولة تفسيرية للدفاع عن الانسان الذي هو موضوع التاريخ من حيث هو عقل ورغبة له الحق في الوجود والحياة ومن حيث هو فرد مستقل بذاته داخل شبكة معقدة من المجموعات العائلية والاجتماعية والسياسية والتعليمية...

إن الانسان قبل كل شيء تفرد بالذات وهو بذلك تحرر من كل نسقية ممكنة. له الحق في جسده وفكره ورغباته يتحكم فيها ويؤقلم حياته حسب معطياته وحسب تراتيب منظمة لعلاقاته مع غيره. تلك هي غاية فلسفة التنوع وتلك هي الرابطة بين فلسفة التنوع والانفجار الابستمولوجي للتاريخ.

ولعل هذه الندوة ستجيب عن بعض هذه الأفكار بالتساؤلات النظرية، بل لعلها ستلقي بعض الاضواء على معقوليات متجددة للتاريخ أو بتعبير آخر حقل العقل في التاريخ لتكوين الايديولوجيات الجديدة وتفسر انقراض ايديولوجيات هيمنت على العالم لسنوات عديدة.

وفي الختام أريد أن أشكر السيد والي صفاقس الذي أبى الا أن يحضر هذه الندوة وهو الذي عرف بتشجيعه لكل ما هو علمي وثقافي في هذه الجهة كما أريد أن أشكر وأجدد

شكري للضيوف وكل المشاركين في هذه الندوة وكل من قدم لنا يد المعونة على تنظيمها وأخص بالذكر السلط الجهوية وسلطة الاشراف الممثلة في السيد رئيس جامعة الجنوب والسيد مدير المعهد القومي لعلوم التربية ،ولزملائي في قسم الفلسفة وموظفي وعملة الكلية الذين بذلوا من وقتهم الكثير لاعداد هذه الندوة.

وفقنا الله والسلام

kin entreprend de fonder un devoir-être sur un être préxistant et incertain. C'est l'ambiguité de Dworkin, refusant positivisme et jusnaturalisme, mais revenant pourtant à une forme camouflée de jusnaturalisme sous couvert d'une historicisation. L'intuition centrale de Dworkin est de penser qu'il y a une «law behind law» autrement dit qu'il y a par delà les règles juridiques des principes qui sont d'une autre nature, engendrant ainsi une dichotomie entre jugement juridique et jugement politique, legal rights et legislative rights, un équilibre étrange, parfois acrobatique mais toujours riche entre positivisme et naturalisme, ni physis ni nomos, mais un infini procès interprétatif entre ces deux pôles. L'un des risques majeurs de cette théorie est de tomber, à notre sens, dans une conception assez conservatrice de la régulation politique inscrite dans la légalité des structures factuelles de la société. La «culture publique» qui doit servir selon Dworkin à un ancrage des lois, en dépit de son œuverture généreuse à une éthique-politique propre à chaque communauté culturelle et historique, risque aussi d'entraîner comme effet pervers un rèlativisme culturel justifiant des pratiques politiques discutables... Pourtant, cette herméneutique juridique dont nous ne donnons ici qu'un aperçu grossier, parvient à une cohérence très convainquante et extrèmement suggestive, servie par le splendide style argumentatif de son auteur, plein d'humour et d'élégance. La clôture politique de cette théorie, elle, semble devoir se chercher du côté des frontières du libéralisme américain, quoique quelques disciples issus de pays récemment convertis à l'économie de marché, comme Janos Kis en Hongrie, s'inspirent de Dworkin pour penser leur propre «morale politique». Une fois encore, le libéralisme s'est pensé lui-même, avec un optimisme certain, jetant un voile pudique sur des antiquités philosophiques comme la dialectique historique, et célèbrant la pensée du «consensus» politique et social. Après tout, quel plus agréable et doux opium que ces politiques sans histoire(s) ?

La thèse dworkinienne qui a entrainé une petite révolution chez les juristes consiste à dire que le droit est une «institution qu'on interprète». Le Juste vient d'une herméneutique de son institution, et non l'inverse. c'est ce qui apparaît dans la démonstration de Law's Empire (10).

Comment fonctionne cette herméneutique du droit ? On peut avancer qu'elle s'organise autour de trois thèses : - le droit et la morale sont distincts en ce sens qu'une règle juridique peut toujours être moralement injuste, mais ils ont des liens étroits puisque les principes juridiques sont de nature morale, même s'ils sont injustes. Par ailleurs, au niveau métathéorique, il appartient au juriste de déterminer et d'examiner la valeur des principes qui sont de nature morale et qui peuvent permettre d'écarter des règles en vigueur. - Dowrkin refuse de distinguer, comme le font les positivistes, entre la théorie du droit et le raisonnement juridique ou judiciaire. Dans un passage célèbre de son œuvre, il imagine d'ailleurs un juge disposant d'aptitudes surhumaines, qu'il appelle hercule. Hercule résoud les cas difficiles (Hard cases) en construisant une théorie politique propre à justifier toutes les solutions législatives ou jurisprudentielles adoptées jusqu'alors. De cette théorie générale, de caractère philosophique, découleront les principes qui fourniront la solution du litige : ce sujet est donc aussi un théoricien et un philosophe. L'herméneutique permet donc aussi de replier le politique sur le juridique. - Dworkin refuse de distinguer entre prescrire et décrire, aussi bien dans la pratique que dans la théorie du droit. La théorie a pour tâche d'exprimer des principes qui justifient des pratiques existantes, mais comme on vient de le voir, ces principes sont à la fois décrits et prescrits. Décrits, parce qu'ils préexistent à la discussion judiciaire, mais prescrits parce qu'on ne peut affirmer que tel principe est celui qui s'adapte le mieux qu'à l'aide de ses propres valeurs. Les prescriptions sont justifiées par des descriptions de cas interprétés : sorte d'herméneutique historique qui fait que dans un sens, Dwor-

10) Les ouvrages de Dworkin sont parît-il en cours de traduction française aux P.U.F.; pratiquement aucune littérature en Français sur Dworkin; un excellent exposé de Law's Empire par Thomas C. Grey, «Advice for judge and Company» in the New-York Review of books, vol. XXXIV, mars 1987. En Anglais, au milieu de très nombreux, ouvrages et articles, citons une présentation critique très complète dans Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence Duckworth London 1984.

éral est toujours fondamentalement accepté, mais qu'il est nécessaire d'en revoir les fondements : paradoxe de ce que Ricœur nomme un «écart de légitimation» (legitimation gap), (8). On finit par se demander avec inquiétude si cette modernité philosophique-là n'a pas totalement inversé le précepte de Marx : il ne semble pas s'agir de changer radicalement la société, mais sa théorie. La capacité du libéralisme américain à produire et absorber ses propres critiques est à cet égard remarquable.

Proche quoique différente et plus axée sur une réflexion portant sur la théorie et la pratique du droit apparaît alors la pensée de Ronald Dworkin, qui, à l'instar de Rawls, est devenu en quelque sorte un best-seller philosophico-juridique aux Etats-Unis. Ses deux ouvrages les plus célèbres sont «Taking Rights Seriously», qui date de 1977, et «Law's Empire», de 1986.

Il est à noter un parallélisme étroit entre Rawls et Dworkin : tous deux veulent réfonder le libéralisme. Rawls le fait d'un point de vue «kantien», en s'opposant à l'utilitarisme qui le précède, Dworkin le fait à partir d'une interprétation de l'institution du droit, en s'opposant à l'un de ses plus illustres prédécesseurs, H.L.A. Hart, auteur du Concept of Law en 1961 (9). Hart a tenté de dépasser le positivisme ambiant à son époque en théorie du droit, et Dworkin va suivre le même chemin mais bien au-delà, vers une herméneutique juridique. Selon lui, c'est grâce à l'interprétation de l'histoire, des traditions, que peut se définir un principe de justice quelconque. Le point de départ de Dworkin est une herméneutique de la communauté culturelle et historique, permettant de mettre à jour le droit et la morale historique de cette communauté. le droit n'est plus l'expression d'une métaphysique, ou d'une politique, mais c'est à partir d'une herméneutique du droit lui-même que Dworkin va définir la morale politique (political morality) d'une communauté historique et sociale. Il y a d'ailleurs un parallèle frappant entre la méthode d'interprétation des faits de droit chez Dworkin et celle des faits historiques chez Paul veynes, comme si ces deux rationalités interrétatives devaient se rejoindre. Là encore il s'agit d'une historicisation du droit, mais sans «Histoire» à proprement parler.

---

8) In Rationality Today, ottawa, 1979.
9) Oxford University Press, traduction française bruxelles 1976.

ans critique les points suivants : l'absence de pertinence de la distinction privé/public, qui fait que selon eux on ne peut fonder l'argumentation de Rawls sociologiquement puisqu'il est nécessaire d'y conserver l'idée d'acteurs individuels poursuivant leurs buts privés, là où il faudrait plutôt voir selon eux des phénomènes de coopération rationnelle dans le corps social en vue de buts collectifs limités et non du bien public général. A la suite de cette remarque, une critique exprimée sous diverses formes par Charles Taylor ou Philip Selznick, s'opposant à l'atomisme de Rawls, au nom d'une conception du corps social comme tout déjà constitué, structuré autour de valeurs préexistantes : le sujet politique n'est pas une conscience atomistique intuitionnant la moralité, mais avant tout un sujet impliqué (implicated Self). dans le fond, on pourrait ramener toutes ces critiques à une sorte d'axiome sociologique simple : au commencement était la société, non l'individu.

L'opérateur conceptuel central des communautarians est, bien évidement, l'idée de «communauté». Mais, en dépit (ou à cause ?) des références souvent allusives à Aristote, cette notion, comme le reconnaît Selznick lui-même, demeure assez vague. Nous ne nous engagerons pas ici dans une lecture de détail de ces positions communautaristes. proposons seulement un commentaire subjectif : dans leur bataille contre des tentatives de définir une neutralité axiologique, contre l'individualisme méthodologique, contre les conceptions procédurales du Juste, ils semblent bien souvent réactiver tout à la fois un néo-aristotélisme, avec quelques relents hégéliens de nostalgie de la belle Totalité grecque, et un néo-hégélianisme, revenant à une analyse historique débarrassée de toute philosophie de l'histoire. «Naturalistes» ou «historicistes», les communautarians de gauche donnent parfois une impression fort parallèle à celle que nous avions noté pour Rawls : du néo-marxisme doué de mauvaise conscience, ou une historicisation du politique dépourvue d'idée d'histoire. Mais sans doute sont-ce là des réactions «continentales» envers un débat qui se joue plutôt, en dépit des filiations revendiquées, sur le terrain de Dewey. Ce qui ressort aussi de ces débats, c'est une crise de légitimation de la société libérale, qui apparaît dans le soupçon jeté sur le Juste politique et sur le fondement de la loi. quoique tout ceci se fasse à l'intérieur d'un cadre politique et théorique libéral ; tout se passe comme si le système gén-

l'autonomie de la personne kantienne, mais ce kantisme fut souvent critiqué, d'autant plus qu'il peut sembler parfaitement contradictoire avec l'idée d'un calcul, fondé sur le désir et l'intérêt. Ce choix est un «calcul sans calcul» pourrait-on dire, ce qui nous semble une contradiction fondamentale dans cette thoérie contractuelle : le choix de la justice peut-il être réduit à une devinette ? Ce kantisme assez étrange, sans impératif véritable, est l'un des points de discussion qui peuvent remettre en cause le projet de Rawls, pour la raison-même qu'il est essentiel dans l'architecture de sa théorie : il reviendra lui-même sur ce point en 1980, dans un article du Journal of Philosophy, intitulé «Kantian constructivism in moral theory», pour faire face aux nombreuses attaques contre sa notion de position originelle, qu'il va défendre comme une sorte d'intuitionisme moral. En fait, Rawls semble pris entre deux feux : celui du libéralisme classique, où le maximum se ferait de lui même sous l'impulsion de la dialectique des intérêts privés, ou d'une «main invisible» chère à Adam Smith, et celui d'un dirigisme égalitaire qu'il refuse. On peut parfois se demander; pour résumer toute l'affaire, si l'on ne devrait pas définir John Rawls comme un libéral doué d'une mauvaise conscience. Mais ce serait faire bon marché d'une théorie riche surtout des critiques fort nombreuses qu'elle a suscitées et d'un débat philosophico-politique qui dure depuis vingt ans. car Rawls fut immédiatement attaqué par les «communautaristes», qui lui reprochèrent sa conception atomistique de la société, son kantisme abusivement abstrait et intuitioniste, qui tomberait encore sous la coupe des critiques hégéliennes, son déni supposé de l'histoire conçue tout d'abord comme une dynamique culturelle et sociale, etc. N'était-ce pas en fait, sous le couvert d'une théorie neutre ou se voulant telle du Juste, camouffler la poursuite d'un Souverain Bien libéral auquel on devrait encore plier les individus et les cultures ? Les lois ne trouvent-elles pas leur fondement ni dans l'universel ni dans l'individuel mais dans un entre-deux que caractérise le «vivre-ensemble»(7) ? En somme, dès les premières attaques communautaristes; on a l'impression d'assister à un remake américain de la vieille opposition hégélienne entre Moralität et Sittlichkeit. En résumant grossièrement leurs positions, les communautari-

7) Thèse communaitarienne, MacInctyre, qui fait penser à certaines conceptions d'H. Arendt autrefois, et de Castoriadis et Lefort aujourd'hui.

sociale qui doit stimuler la productivité. Enfin, la Théorie de la Justice entend protéger une sphère d'autonomie individuelle. A cet effet, les principes de justice sont hiérarchisés : le premier a sur le second, et le a/ du second sur le b/ du second, une priorité dite «lexicographique» : en bref, quelle que soit la possibilité de réduire dans une société les inégalités socio-économiques, ceci ne justifiera en aucun cas une violation des libertés individuelles fondamentales (liberté de conscience, de parole, de vote, etc.). Il y a ici une manière de mélange (de synthèse, diront les plus optimistes) d'un principe «kantien» de liberté, et d'un principe de justice distributive : mais le droit (Rawls est un juriste) l'emporte sur l'égalitarisme économique, Right is prior to the Good, dit-il explicitement, la justice est avant tout «fairness», c'est-à-dire équité, égale liberté entre les individus. La base de l'égalité est le respect dû à la personne morale : c'est sur ce point, entre autres, que John Rawls se considère comme kantien. Si la théorie de Rawls a réussi à résister à notre schématisme, on doit commencer à saisir une objection naive mais peut-être centrale : est-ce un rêve de juriste atteint d'une crise aigue de philanthropie ? Comment un tel programme peut-il avoir le moindre espoir de réalisation, si l'on n'explique pas les moyens sociaux et «historiques» pour y parvenir ? A cette objection d'être anhistorique, Rawls semble donner une réponse précisément anhistorique : il faut que l'ensemble du corps social choisisse et intériorise ces deux principes de justice. Or on se demande par quel miracle le corps social pourrait devenir soudain rationnel. La justification - très critiquée - de Rawls est que ces deux principes seraient choisis dans ce qu'il nomme la « position originelle» sous un «voile d'ignorance». Ceci recouvre une situation fictive dans laquelle des personnes libres et égales devraient choisir les principes d'une organisation collective. Est donc équitable (Fair) selon Rawls tout principe choisi dans une telle situation d'impartialité forcée. On a objecté à Rawls qu'il n'explique pas non plus pourquoi ce seraient ces deux principes qui devraient être choisis dans une telle situation, et non pas plutôt l'utilitarisme, ou toute autre définition de la juste organisation du corps social. ce choix sous «voile d'ignorance» renvoie à deux modèles théoriques : la conception de l'autonomie kantienne et la théorie des jeux.

L'Hypothèse d'ignorance correspond selon lui à

l'hypothèse d'un état d'égalité originelle, qui correspond à l'état de nature chez les classiques, et en organisant l'ensemble de sa réponse philosophique autour de deux «principes de Justice», devenus célèbres et abondamment commentés depuis 1971 :

- Toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales qui soit compatible avec l'attribution à tous de ce même ensemble de libertés (principe d'égale liberté);

- Les inégalités d'avantages socio-économiques ne sont justifiées que si a/ elles contribuent à améliorer le sort des membres les moins avantagés de la société (Principe de différence), et b/ elle sont attachées à des positions que tous ont des chances équitables d'occuper (principe d'égalité des chances).

Ces deux principes doivent, selon Rawls, permettre de dépasser les contradictions de l'utilitarisme : en premier lieu, concernant la question de l'incommensurabilité des utilités, Rawls réplique en déplacant la problématique (6). Selon lui, nous n'avons plus à tenter d'additionner des utilités, ou du «bien-être», mais seulement des «bien sociaux primaires» (primary goods), ce qui rend inopérant le problème de l'«average utility» des utilitaristes. Quels sont ces biens sociaux primaires ? Ce sont non plus des préférences d'utilité, mais des conditions de réalisation concrète de ces préférences : les libertés (premier principe), les avantages socio-économiques (second principe, a), et l'égalité des chances (second principe, b). L'accent est donc mis aussi sur la distribution des avantages sociaux, qui doit être optimisée, et l'aporie épistémologique de la comparaison interpersonnelle des utilités, qui fait appel dans un singulier synchrétisme utilitariste à la psychologie, à l'économie, aux mathématiques, etc., doit donc être annihilés. En second lieu, comme nous venons déjà de le voir, l'épineuse question de la distribution est remise à l'ordre du jour. Sans entrer dans les détails, disons que la réponse de Rawls est un compromis presque élégant entre la justification d'un certain nombre d'inégalités (on est libéral ou on ne l'est pas...), et l'exigence d'une redistribution égalitariste, à condition que celle-ci ne remette pas en cause le principe d'une différence

6) (Analyse de Van parijs).

saxon, les questions portant sur le politique, la rationalité de l'action collective, la définition du Juste, doivent être résolues par une analyse aussi scientifique que possible, calculant une sorte de compromis mathématique entre des options divergentes. Pour résumer, il s'agit de maximiser la somme des utilités. On suppose qu'à chaque individu correspond une utilité : le meilleur compromis sera la meilleure addition des utilités, du moins la meilleure espérance mathématique de la probabilité de réalisation des utilités. Pour citer un concept d'un des défenseurs modernes de l'utilitarisme, J.C. Harsanyi (3), il s'agit de découvrir une principe d'utilité moyenne (average utility). Le résultat de ce type de problématique est une rationalité calculatoire, dérivée de l'économie, positiviste et souvent étriquée dans ses floraisons d'équations de différents «calculus of consent» et de mathématisation du bien-être (Well being). L'individu dont on suppose l'existence et dont on déduit le niveau d'utilité visé apparaît lui-même comme une sorte de fiction mathématique, ou pour reprendre la jolie formule d'A.K. Sen, comme un «idiot rationnel» (4). La position utilitariste générale a fait l'objet de trois objections fondamentales, au milieu d'un déluge de critiques internes et externes dont on trouve en langue française un rappel assez clair dans l'étude de G. Even-Granboulan, «Action et raison» (5) : en premier lieu, l'objection porte sur ce qu'on pourrait désigner par l'incommensurabilité des utilités : sont-elles comparables d'un individu à un autre de telle sorte qu'on puisse en faire la somme ? En second lieu, on reproche à l'utilitarisme de ne se préoccuper que de l'agrégat des utilités, sans examiner véritablement la manière selon laquelle cette somme hypothétique de bien-être peut être ensuite distribuée entre les individus. Enfin, l'utilitarisme semble souvent accorder au bien-être une importance telle que les droits des individus pourraient y être sacrifiés : l'autonomie de la sphère individuelle est souvent mise à mal, au nom d'une sorte de tyranie arithmétique de l'«utlité» majoritaire. L'ambition de John Rawls est de résoudre ces difficultés en dépassant l'utilitarisme, afin de fonder le politique dans la justice. Pour ce faire, il réhabilite l'idée de contrat social, invoquant au passage les mannes de Locke, Rousseau et Kant, en posant

3) Essays on ethnics, social behaviour, and scientific explanation, Reidel, 1976.
4) «Rational Fools» dans Scientific models and man, Harris, 1978.
5) Méridiens Klincksieck, 1986.

de prime abord ce paradoxe : l'ambition de «neutralité axiologique» que partagent nombre de ces auteurs est à la fois le résultat et le signe d'une clôture sur leur propre problématique libérale et américaine, et l'hypothèse ambitieuse d'une certaine universalité, rêve de toute pensée politique qui se respecte... Il faut aussi évoquer un débat qui fait rage entre une faction «rawlsienne» qui entend définir une sorte de «politique du droit», idéalement neutre et à tous égards an-historique (elle se suppose d'obédience kantienne) et une réaction dite «communautariste», qui entend revenir par delà l'individu au concept de communauté comme acteur principal du corps social, critiquant la neutralité axiologique impossible et le libéralisme classique (cette fois, c'est Hegel qui est invoqué souvent comme ancêtre). La réaction critique contre la tentative de ressourcement du libéralisme américain dans un mélange de vieilles valeurs américaines et de vague néo-kantisme date d'une dixaine d'années, en gros depuis la parution d'un livre d'Alasdair MacInctyre, «After Virtue», en 1981(1).

Les nouveaux critiques se nomment «communautarians» en écho à une autre réaction intra-libérale de la fin du XIXème siècle et début du XXème, qui fut celle en Angleterre de John A. Hobson et L.T. Hobhouse, et aux USA de John Dewey. La réaction communautariste actuelle est vague, philosophiquement souvent plus allusive qu'explicative, et politiquement indéfinie : ou trouve des communautaristes de droite comme de gauche, des conservateurs, des anarchistes, et des défenseurs du Welfare State. Qui sont-ils ?

Sans prétendre à une liste exhaustive, je citerai les plus remarquables : Michael Sandel, Charles taylor, Michael Walzer, Robert Paul Wolff, Roberto Unger, et, bien sûr, Alasdair MacInctyre (2).

Mais situons tout d'abord la problématique générale de la Theorie de la Justice de John Rawls (1971). celle-ci part d'une critique de l'utilitarisme classique. On se souvient que pour cette conception fameuse surtout dans le monde anglo-

---

1) Duckworth, London, 1981.
2) Un essai de description du phénomène communautariste dans «The Idea of a Communautarian Morality», Philip Selznick, California Law Review, Vol. 75445, 1987. t.

LES THEORIES JURIDIQUO-POLITIQUES AMERICAINES : DES POLITIQUES SANS HISTOIRES ?

Jean-Cassien BILLIER

L'objet du bref exposé de théories qui va suivre peut être considéré comme une inversion du sujet du colloque : non pas comment penser l'histoire, mais comment ne pas penser l'histoire, ou, comment penser le politique hors de l'histoire ? Il s'agira ici éssentiellement de quelques penseurs américains qui ont eu un succès considérable outre-atlantique dans les vingt dernières années : John rawls, Ronald Dworkin, et un assemblage hétéroclite de penseurs dits «communautaristes» (communautarians). Les deux premiers sont célèbres en raison de leurs tentatives de penser une juste politique au travers du droit. Il va sans dire qu'il s'agit du droit anglo-saxon de la conmon law, et que la juste politique en question est fondamentalement celle des Etats-unis d'Amérique, dont on proposera une justification, un perfectionnement éventuel, en tous états de cause une certaine purification des principes, Ce cadre historique n'est pas sans importance : il éclaire sans doute ce qu'on pourra interpréter comme un facheux oubli de l'Histoire dans ces théories apparemment intemporelles du politique, mais qui sont étroitement liées et peut-être définitivement limitées au libéralisme américain contemporain. De sévères détracteurs de la «Théorie de la Justice» de John Rawls sont allés jusqu'à dire que sa théorie ne présentait d'intérêt que pour ceux qui parlent le dialecte du département de théorie du droit de l'université de Havard. Il est certain, au-delà des polémiques, que cette théorie exige du public philosophique non-anglo-saxon une période d'accoutumance parfois difficile tant le style d'argumentation et la problématique peuvent paraître incompréhensibles ou dérisoires : mais là se tient peut être aussi l'intérêt de toutes ces tentatives de repenser le politique et le dtoit. Qui oserait aujourd'hui, à l'ère des «déconstructions», proposer sur le Vieux Contient de vastes théories re-fondatrices du droit et du politique ? L'absence général de références au corpus philosophique classique, qui est caractéristique d'une grande partie de la philosophie anglo-américaine permet sans doute de telles audaces, même si elle est interprétée ailleurs comme une lacune et un signe évident de naiveté. En conséquence il faut accepter

vint l'élément dynamique prédominant de tout processus totalisant. Quant à Sartre il exprime son attachement à la dimension humaine de l'histoire en ces termes révélateurs, que « toute philosophie qui subordonne l'humain à l'autre que l'homme, qu'elle soit un idéalisme existentialiste ou marxiste, a pour fondement et pour conséquence la haine de l'homme : l'histoire l'a prouvé dans les deux cas » (32).

---

32) Sartre, CRD, p. 248.

sont 'médiées' par l'homme» (28). En effet l'Histoire ne peut être réduite à un passé mort, c'est plutôt un projet de totalisation en cours que l'homme fait dans le présent en vue de s'orienter vers l'avenir. C'est au milieu de la praxis concrète qu'elle se manifeste en tant que totalisation, mais sans totaliseur puisqu'elle n'est pas le produit d'un seul projet ou d'une praxis unique : ce qui implique que l'histoire n'est intelligible qu'à condition qu'elle reste un processus ouvert.

Enfin l'intelligibilité dialectique de l'Histoire se définit par la contradiction ou plus exactement par la lutte ; «dans le cadre de la rareté, les rapports constitutifs sont fondamentalement antagonistiques, à considérer leur développement temporel, ils se présentent sous formes de cet évènement qu'est la lutte » (29). Sartre rejoint ici la théorie marxiste qui fait de la lutte des classes le facteur dynamique et progressif du processus historique, tout en l'inserrant dans un manichéisme de la violence engendrée par la rareté. La lutte s'opère non seulement au niveau des classes, mais oppose aussi bien les individus que les ensembles sociaux dans le champ de la rareté qui les groupe.

Sartre tente dans le deuxième tome de la Critique à l'exemple des luttes sociales dans la société soviétique après la Révolution de dévoiler cette intelligibilité de l'histoire qui n'est faite par les hommes que dans la mesure où elle les fait, et présente justement un tableau d'historialisation de ce mouvement (30).

On ne peut s'arrêter longtemps sur ce point, mais il faut, pour conclure ajouter que l'entreprise sartrienne est une tentative critique de reconstruction de l'Histoire à partir du vécu tout en le dépassant à travers la totalisation historique même. Il noue en fait avec la tradition théorique marxiste 'révolutionnaire' qui a débuté avec G. Lukacs dans son œuvre 'Histoire et conscience de classe' et K. Korsch par son livre 'Marxisme et Philosophie' (31)où la praxis de-

---

28) CRD, p. 165, c'est dans ce sens que Sartre interprète la phrase d'Engels citée au debut de Question de méthode «Les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu qui les conditionne».

29) CRD, Tome II, p. 23.

30) CRD, Tome II, p. 60-197.

31) H. Kimmerle, (Hrsq.) Dialektik-Modelle von marx bis Althusser, Bochum 1974, p. 135-160.

l'homme singulier, situé dans son champs social; et nous conduit au fur et à mesure que nous avançons dans l'analyse, vers les diverses formes d'ensembles humains avec leurs structures et leurs interrelations, mais aussi dans leurs médiations et dépassements vers de nouvelles totalités. C'est ainsi qu'il devient alors possible de découvrir l'objet de recherche dans le processus historique et vice-versa (par exp. le rôle d'un individu comme Flaubert, valéry ou Sartre dans son époque). Ceci n'implique évidement pas un reniement de la méthode d'étude marxiste ; au contraire, Sartre greffe sa théorie sur elle tout en ajoutant l'aspect regressif qui doit rendre compte de ce qu'il va appeler 'le rôle des relations d'intériorité et d'extériorité dans l'aventure humaine' (25) car, pour lui « l'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui. Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans une praxis totalisatrice » (26).

Ce projet ambitieux que tente Sartre pour fonder la rationalité dialectique en établissant les liens de médiation entre les différents processus historiques n'a pas été achevé, non pas par manque de temps, mais essentiellement parce Sartre doit tenir compte des résultats d'études empiriques des autres sciences humaines, telles que l'ethnologie, la sociologie, la psychanalyse et surtout l'histoire, ce qui ouvre un champ vaste d'investigation et de recherches, difficile à aborder (27). Mais, pour relater les résultats de cette œuvre, il faut rappeler que le point de départ épistémologique et méthodologique dans la critique de la raison dialectique demeure pour Sartre l'homme et précisément l'individu comme 'faiseur d'histoire' parce que le processus historique insère inévitablement l'homme. Cela ne signifie pas que l'homme est pris en tant que monade à la manière leibnizienne, mais il est perçu au contraire dans la totalité de ses conditionnements et de ses rapports. «L'homme, dit Sartre, est 'médié' par les choses dans la mesure même où les choses

25) Ibid, p. 146.
26) J.P. Sartre répond. interview avec B. Pingaud, in : L'Arc, N° 30, 1966, p. 95.
27) CRD, Tome II p. 8 ; c'est au moins l'explication que donne l'éditeur pour justifier l'abandon de ce projet et que Sartre lui-même a exprimé dans plusieurs interviews.

celle-ci en un empirisme sans principes, celle-là en un savoir pur et figé » (21). Cette objection vise en premier lieu le marxisme dogmatique et son formalisme dans l'analyse, aussi bien de certaines situations singulières, (telles que le 18 brumaire ou la crise du Golfe maintenant) que du rôle particulier de l'individu dans ces même moments (Napoléon, Busch ou Saddam Hussein) puisqu'il procède selon un principe d'élimination a priori de tous les aléas qui ne se laissent pas assimiler dans le schéma préétabli. Il Conclut / « nous reprochons au marxisme contemporain de rejeter du coté du hasard toutes les déterminations concrètes de la vie humaine et de ne rien garder de la totalisation historique si ce n'est son ossature abstraite d'universalité. le résultat, c'est qu'il a entièrement perdu le sens de ce qu'est un homme » (22). En conséquence, il incombe alors à l'existentialisme, qui n'est qu'une enclave au sein du Marxisme, de critiquer la scolastique dans laquelle s'est figée cette théorie et de reprendre ses principes euristiques et régulateurs pour éclairer le processus historique dans sa totalité, Ce projet de réanimation du Marxisme s'inscrit dans le cadre d'une relecture de Marx à partir des œuvres de jeunesse afin d'introduire la dimension humaine atrophiée par la sclérose du dogmatisme marxiste et surtout, rendre à cette pensée son rôle de théorie pratique d'avant-garde, c'est-à-dire révolutionnaire. Et, tout en anticipant une réalité vécue actuellement, Sartre prévoit que «le marxisme dégénérera en une anthropologie inhumaine s'il ne réintégre en soi-même l'homme comme fondement »(23).

cette perspective exige, bien entendu, l'élaboration d'une méthode cognitive de travail qui permette de dévoiler et comprendre l'intelligibilité de l'Histoire. Sartre l'appelle une méthode progressive-regressive ou analytoco-synthétique ; il s'agit de reconstruire l'histoire à partir de l'immédiat, c'est-à-dire « l'individu s'atteignant dans sa praxis pour retrouver à travers les conditionnements de plus en plus profonds, la totalité de ses liens pratiques et, à travers les contradictions et les luttes de celle-ci, le concret absolu, l'homme histoprique» (24). En d'autres termes, il faut suivre le fil d'Ariane qui prend source dans la praxis de

---

21) CRD, p. 25.
22) CRD, p. 58.
23) Sartre, CRD, p. 109.
24) Sartre, CRD, p. 143.

comme aspect d'aliénation. c'est ce même projet qui a été vulgarisé plus tard par Sartre dans sa conférence sur 'l'existentialisme est un humanisme ' (18).

L'intelligibilité de l'Histoire.

La critique de la raison dialectique, dont Sartre n'a publié de son vivant que le premier tome, va constituer l'objet d'étude de l'histoire humaine dans sa réalité totale et concrète. Le problème qu'il pose dans cet ouvrage peut être formulé en ces termes : comment pouvons-nous penser l'histoire afin qu'elle soit intelligible ? Si l'unité de l'Histoire existe, quels sont le fondement et les limites de sa rationalité ? Et finalement y a-t-il un sens de l'Histoire ? Ces trois questions peuvent enfin se résumer en une seule que Sartre pose dans la préface de la Critique, à savoir : avons-nous aujourd'hui les moyens de constituer une anthropologie structurelle et historique ? (19).

l'entreprise de Sartre va dans un double sens : tout d'abord s'interroger sur le rapport de la totalisation historique en tant que mouvement de la connaissance et de l'être et établir les lois qui la régissent afin de déchiffrer son intelligibilité dialectique ; puis dissocier l'historique du structurel pour pouvoir comprendre le processus de déploiement, de transformation et d'intégration de la praxis humaine au sein de l'Histoire.

Sartre va aborder cette tâche sur une toile de fond qui parait aujourd'hui être révolue, mais dont les conditions qui l'ont engendrée, ne sont pas encore dépassées, c'est celle du marxisme qu'il considère comme 'l'indépassable philosophie de notre temps' (20). Il dresse tout d'abord un bilan dramatique de l'état auquel a abouti cette théorie conçue comme vision du monde et méthode d'investigation dialectique pour refléter et comprendre l'Histoire. «Le marxisme, dit-il, s'est arreté. Précisément parce que cette philosophie veut changer le monde, parce qu'elle vise 'le devenir-monde de la philosophie', parce qu'elle est et veut être pratique, il s'est opéré en elle une véritable scission qui a rejeté la théorie d'un côté et la praxis de l'autre... La séparation de la théorie et de la pratique eut pour résultat de transformer

18) J.P. Sartre, l'existentialisme est un humanisme, Paris 1946.
19) Sartre, CRD, p. 9.
20) Ibd.

l'universalité de l'esprit. Le rationnel implique chez lui le mode de reflexion immédiate et intentionnelle de la conscience située dans le monde. Cet acte réflexif permet de transcender la situation et de la ressaisir en tant que telle afin de la dépasser dans un mouvement perpétuel, à la fois de dévoilement et de création. Et c'est aussi en assumant l'Histoire, c'est-à-dire en acceptant la contingence du fait historique que la conscience «s'historise».

Cette démarche ne se réalise évidemment que lorsque la conscience maintient sa liberté et n'échoue pas devant 'la force des choses' et les méchanismes de la mauvaise foi. Ainsi elle découvre son historicité au fur et à mesure qu'elle revendique sa liberté, assume sa responsabilité dans son époque, et contribue à dépasser sa situation en se projetant vers l'avenir (15). Le rationnel se joint par le biais de la reflexion au concret pour le juger, non à partir d'un principe a priori d'universalité, mais en l'abordant directement dans la situation vécue, tout en gardant la distance par rapport à lui, car «dans l'Histoire aussi, l'existence précède l'essence... L'Histoire est ce qu'on la fait » (16) ; elle est d'abord vécue pour être interprétée ensuite.

Ces dernières remarques révèlent enfin une nouvelle perception de l'histoire chez Sartre dans les Cahiers pour une Morale ; en effet l'histoire n'est plus totalement bannie du système comme auparavant, mais plutôt elle est inclue sous le signe de la contingence du vécu et de son interprétation.

Cette perspective s'inscrit notamment dans le projet d'une morale de conversion, dont Sartre n'a fait que l'esquisse à la fin du deuxième cahier. « L'Histoire, écrit-il, implique la morale (sans conversion universelle, pas de sens à l'évolution ou aux révolutions). La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur le situation) (17). Il tente, parait-il, à la manière kantienne, d'instaurer l'Histoire dans 'la vraie moralité', c'est-à-dire de « préparer le règne des fins » qui n'est rien d'autre qu'un acte de reflexion purifiante ou 'catharsis' et d'engagement en vue de la suppression de la mauvaise foi

15) CM, p. 506.
16) CM, p. 38.
17) CM, p. 487.

faut-il après cette exposition des grandes lignes déduire que Sartre est resté dans l'emprise de sa conception ontologique de l'être et le néant où, à l'inverse de heidegger, il ne s'est pas penché sur la question de l'être et du temps, mais il l'a réduite au problème de l'étant (Dasein), en tant que pour-soi transcendant l'être-en-soi et l'être-pour-autrui afin d'affirmer la réalité du monde vécu et l'irréductibilité de l'existence en l'Histoire ? De prime abord, la lecture des notes laissées dans les cahiers pour une morale semble confirmer cette thèse et instaurer le dualisme maintenu déjà dans l'être et le néant entre les différentes catégories de l'être. En effet Sartre accorde au pour-soi qui n'est autre que la conscience libre et singulière, une omnipotence qui le rend réfractaire à toute modification de sa structure par l'en-soi ou par le pour-autrui. Mais, du fait que la conscience soit toujours intentionnelle, le pour-soi affecte quant à lui les autres dimensions de l'être, sans en être pour autant affecté, car c'est à lui qu'elles s'y réfèrent aussi bien dans l'acte de négation ou de dépassement. Et c'est de lui que surgissent aussi les actions, le sens et les valeurs accordés aux évènements et aux choses, puisqu'il les transcende et fait qu'une conscience soit située dans le monde.

Une telle explicitation ne ménage évidemment aucune place à l'histoire conçue comme processus dialectique de totalisation comme on le rencontre plus tard dans la critique de la raison dialectique ; Sartre reste, semble-t-il, captif d'un cogito qui, à l'encontre de celui de Descartes, se réduit à la conscience purement individuelle et anhistorique du sujet et ne permet d'accéder à l'universalité de l'histoire (14).

Mais qu'en est-il du rapport entre Rationalité et Histoire dans ces fragments et quel est leur apport nouveau ?

Il faut tout d'abord remarquer que le lien entre le rationnel et l'historique ne doit pas signifier forcément un rapport d'identité entre la connaissance et le réel, tel qu'il a été établi par Hegel dans sa philosophie de l'histoire. Sartre qualifie celui-çi de 'monisme' et il le considère comme le prototype d'une identité abstraite saisie plutôt dans

14) Jeannette Colombel, Jean-paul Sartre , un homme en situations, textes et débats, Tome 1, Paris 1985, p. 256, J. Colombel cite à ce propos F. Alquié, qui, dans 'Revue internationale' 1945 condamne le subjectivisme et l'irrationalisme de l'existentialisme de J.P. Sartre.

tition et se transforme par là en une histoire d'aliénation et de piétinement continus Sartre marque ainsi une différence phénoménologique entre le fait événementiel tel qu'il est vécu par l'agent historique et son interprétation en tant qu'objet de la part de l'historien. Dans l'histoire vécue, «le fait historique c'est un évènement de la subjectivité humaine. le jugement fait partie de la chose jugée» (9), comme l'expérimentateur de l'expérience, alors que la science de l'histoire juge les faits du dehors en se basant sur un système de références clos (fin de l'Histoire ou de la préhistoire, projection de l'unité historique dans l'esprit absolu ou dans le progrès) et en adoptant de fausses représentations, puisqu'elle n'est pas l'histoire de tous les hommes et elle ne sert généralement « qu'à montrer la pérennité de certaines institutions à travers leurs vicissitudes» (10). Et pour conclure, Sartre insiste sur le caractère mythique et pseudo-universel de l'Histoire ainsi que sur son aspect d'aliénation dûs à l'altérité de son objet ; l'Histoire, dit-il « est habitée par le mythe de l'unification, donc elle se fait autre. Mais précisément autre que l'unification, c'est-à-dire, qu'elle est projection sur le non-un de l'un en devenir, tout s'organise vers l'unité (dictatures, partis autoritaires, one World) et tout se rate : la dictature est oppressive, c'est en période de one World que le nationalisme est le plus exaspéré » (11) faisait ainsi allusion à l'hypôthèse du 'Parménide' de Platon : « si l'un est non-un » (12).

C'est en traçant ce constat que Sartre refuse d'intégrer l'Histoire dans sa conception ; «l'existentialisme, ajoute-t-il, est contre l'Histoire par affirmation de l'individualité irréductible de la personne » (13) ; il maintient ainsi le primat de la singularité d'un sujet réduit à sa conscience et à sa propre action, dont le fait historique n'est rien d'autre que le vécu en tant qu'Erlebnis et qui ne peut être récupéré ou ressaisi dans sa totalité, car il reste un résidu qui échappera toujours à l'Histoire. L'avènement de l'Histoire s'avère à ce stade comme celui d'une Histoire réalisant des quasi-synthèses qui tombent à leur tour dans l'inertie ; et de ce fait elle sera toujours aliénée.

---

9) Sartre, CM, p. 46.
10) CM, p. 38.
11) Ibid., p. 92.
12) Ibid., p. 42.
13) Ibid., p. 31.

reprise tout au long du processus historique qui a eu lieu. Il est même facile de discerner deux phases au sein de cette évolution : l'une, qui fut l'aboutissement des reflexions menées sur les rapports entre la conscience et l'être, affirme la transcendance de l'être appréhendé par le sujet mais exclue totalement la notion d'Histoire et la rend difficilement réintégrable de par le modus ontologique de cette relation, alors que l'autre insère non seulement l'histoire réelle dans son système, mais tend à établir « la vérité de l'histoire» (6) à partir du mouvement dialectique de l'expérience historique et de sa totalisation. cette dichotomie témoigne non seulement d'une césure discursive qu'on peut, par analogie avec la lecture d'Althusser des œuvres de Marx, l'intituler une 'coupure épistémologique', mais aussi d'un évènement historique vécu que Sartre a fixé a posteriori dans sa biographie avec la date de sa mobilisation à la veille de la deuxième guerre mondiale (7). Pourtant cet évènement crucial qui a marqué un tournant dans sa vie n'a pas été si décisif quant à la réorientation de sa pensée vers la perception de la dimension de l'histoire. Il y eut certes transformation de la doctrine initiale, les ponts n'ont pourtant pas été totalement coupés. Dans les cahiers pour une morale qui rassemblaient les notes faites pour achever le projet de fonder une morale existentielle annoncé à la fin de l'être et le néant Sartre évoque l'ambiguité du fait historique en tant qu'événement vécu et son insertion dans l'histoire comme totalité. Il réfute toute théorie de l'histoire impliquant une nécessité, un progrès ou une finalité dans le sens d'une totalisation des faits historiques et leur interprétation à partir d'une conception téléologique, idéaliste soit-elle ou matérialiste, car «Il existe des moments humains qui échappent à l'Histoire» (8), et celle-çi se sert aussi bien de la réduction que la répé-

6) J.P. Sartre, Critique de la raison dialectique, précédé de Question de méthode, Paris 1960, p. : 142.

7) J.P. Sartre, Politique et authobiographie, Situations, X, Paris 1976, p. 180 ; «La guerre a vraiment divisé ma vie en deux ... La guerre m'a revelé certains aspects de moi-même et du monde ... C'est là, si vous voulez, que je suis passé de l'individualisme et de l'individu pur d'avant la guerre au social... C'est ça le vrai tournant de ma vie : avant, après. Avant, ça m'a mené à des œuvres comme La nausée, ou le rapport à la societé était métaphysique, et après ça m'a mené lentement à la Critique de la raison dialectique.

8) J.P. Sartre, Cahiers pour une morale, p. 29.

témoin. Pourtant aucun Philosophe de ce siècle, à part Heidegger, n'a imprégné de son sceau le cours de la pensée contemporaine et influencé toute une génération comme le fût Jean-Paul Sartre.

Que reste-t-il alors à dire à propos de cette œuvre et dans le cadre de notre problématique ?

C'est à partir des écrits dits posthumes, inachevés, mais non moins exhaustifs, et qui ne furent jusqu'alors l'objet d'études critiques approfondies que je tiens à reconstruire le rapport entre 'Rationalité et histoire', sans pour autant négliger le corpus lui-même. En effet la publication des Cahiers pour une moralé et du deuxième tome de la Critique de la raison dialectique (3), sous-titré : l'intelligibilité de l'histoire, ne remet pas tellement en question les jugements établis sur sa conception à l'égard des deux symptômes essentiels qui marquent notre réalité, à savoir la crise de l'histoire et celle du sujet. Ce qu'on reprochait déjà à Sartre, c'était d'abord sa pensée anhistorique (4) saisie à partir de l'ontologie phénoménologique élaborée dans l'être et le néant, et par la suite, comme l'annonçait Bernard Pingaud dans le Numéro de «l'arc» consacré à J.P. Sartre, que «c'est finalement l'optimisme qui se cache sous sa conception de l'histoire, l'humanisme que révèle sa conception du sujet »(5). Cette lecture pourrait aussi bien nous aider à comprendre la génèse de la pensée sartrienne, qu'à nous situer par rapport à elle.

L'évènement historique et l'avènement de l'histoire.

Il est tout à fait évident de constater la carence d'une théorie monolithique et bien structurée de l'histoire dans l'œuvre de J.P.Sartre, à l'image de celles qui ont été élaborées par Hegel et marx ; car à suivre la génèse de cette pensée depuis l'être et le néant jusqu'à la critique de la raison dialectique, pour ne citer que les principaux ouvrages philosophiques, on remarque qu'il y a une dichotomie au niveau du discours dûe à une transformation radicale de la théorie

3) J.P. Sartre, Cahiers pour une morale, Paris 1983 ; Critique de la raison dialectique, tome II, sous-titre : L'intelligibilité de l'Histoire, Paris 1985.

4) J.L. Ferrier, La pensée anhistorique de Sartre, in : Studia philosophica, Nr. 12, 1952, p; 4-17.

5) B. Pingaud, in : L'Arc, Nr. 30, 1966, p.3.

RATIONALITE ET HISTOIRE DANS LA "CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE"

De Jean paul SARTRE
Par Dr. Mohamed TURKI

INTRODUCTION

Je continue dans le cadre de ce rituel à suivre le fil du discours entamé à propos de la «rationalité et de l'Histoire» et aborde maintenant la problématique de la relation entre ces deux cencepts-clé des «Temps modernes» dans la philosophie sartrienne et plus précisément dans la «Critique de la raison dialectique» qui peut être considérée comme le second thème focal de cette philosophie, si on fait abstraction de l'œuvre littéraire immense, où s'est manifestée de manière conjuguée et admirable la verve de la lettre et la pensée philosophique profonde (1) de J.P. Sartre. Mais avant de commencer il faut dire, même à titre de méfiance, que parler aujourd'hui de Sartre, s'avère de prime abord comme un anachronisme et, plus scandaleux encore, s'intéresser à sa philosophie à un moment, où le sujet, autant de l'histoire que celui producteur de discours, est chassé du fief qui lui a été jusqu'alors réservé et remplacé par l'anonymat de la structure et par une prolifération de signes et d'aléas échappant quasiment à leurs acteurs. La Philosophie de la «Postmodernité» en est un exemple révélateur.

Il faut aussi signaler, que le concert d'hommages posthumes à celui qui fût longtemps le symbole de la «traversée du siècle» et le grand timonier des «mandarins de Paris» est terminé. Sartre avait cessé d'être un sujet de discussion en France. ceux qui l'ont rendu responsable autant des malheurs que des mérites et des espoirs de la gauche se sont tus, ainsi que ceux qui le qualifièrent de «héros et victime de la 'conscience malheureuse' »(2) dans la pensée occidentale ; l'intérêt presque négligeable exprimé à la commémoration du dixième anniversaire de sa mort en est le meilleur

---

1) Il suffit de penser à l'étude gigantesque consacrée à Flaubert pour s'en rendre compte de la synthèse faite entre litterature et philosophie et de l'ampleur de la méthode utilisée à cet egard. J.P. Sartre, l'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 a 1857, I,II,III, paris 1971/72.

2) A. Niel, jean-paul sartre, héros et vicxtime de la «conscience malheureuse», essai sur le drame de la pensée occidentale, Paris 1966.

de celui-ci, c'est parce qu'il ne lui donne plus la possibilité d'avoir accès à sa propre pensée.

Qu'il s'agisse du sujet ou de l'histoire, Merleau-Ponty a substitué à une pensée de la division une pensée de l'unité. Le sujet est incarné, historique, charnel. L'histoire n'est pas un procesus naturel ne renvoyant à aucune subjectivité. Elle est le milieu de l'intersubjectivité et de ce qui est possible. Sans nier le recours aux faits, le philosophe ne saurait se dérober à la tâche ardue de penser le présent.

En ébranlant les philosophies classiques du sujet, en s'interrogeant sur le bien-fondé d'une conception de l'histoire lui assignant par avance un but inéluctable, Merleau-Ponty a permis à d'autres de poursuivre le chemin qui a été tracé. C'est pourquoi il mérite d'être considéré comme étant celui qui donne toujours à penser, malgré la brièveté de sa vie et de son œuvre.

l'expression qu'au niveau de l'histoire, des sinuosités, des réarrangements peuvent se produire. Et comme le remarque Merleau-Ponty «l'idée même d'un énoncé complet est inconsistante» (14), dans la mesure où les significations demeurent ouvertes, où il est impossible d'embrasser tout et de clôturer une parole qui se poursuit mystérieusement. A partir de ce qui est dit, quelque chose de nouveau peut être dit et le champ du langage est celui de ce qui ne saurait être épuisé et emprisonné dans un sens unique et intemporel. De même pour l'histoire, elle n'est pas le berceau d'un sens donné une fois pour toutes. Dans la mesure où l'homme n'est ni pure activité ni pure passivité, où l'avenir est imprévisible, le philosophe se trouve confronté à une situation où la carence de l'absolu, le rejet d'un sens absolu , deviennent salutaires puisqu'ils rendent justice à l'initiative des hommes ainsi qu'au devenir mouvant et mouvementé du sens.

c'est à partir de cette vision de l'histoire que Merleau-Ponty pose des questions essentielles à la philosophie prolétarienne de l'histoire. L'avênement d'une société où le pouvoir prolétarien devient réalité effective n'a pas eu lieu dans le cours effectif de l'histoire. l'erreur de cette philosophie de l'histoire consiste précisément d'après Merleau-Ponty de «précipiter dans un fait historique, la naissance et la croissance du prolétariat, la signification totale de l'histoire, de croire que l'histoire organisait elle-même sa propre récupération, que le pouvoir du prolétariat serait sa propre suppression, négation de la négation» (15). Ainsi, l'histoire peut dérailler et aboutir à des impasses. Ce que la théorie prévoit peut ne pas prendre corps dans la réalité. Pour être lue dans ce qu'elle est, dans son effectivité, l'histoire est le lieu paradoxal de la logique et de la contingence, de la rationalité et de ses échecs. S'il ya du sens, celui-ci est sinuenx et fragmentaire. La philosophie politique de Merleau-Ponty opère une « déconstruction» 'par laquelle elle démasque et dénonce les fétiches d'une pensée travestie. Interrogation continue, cette philosophie découvre le leurre d'un certain discours de la révolutioon. La dictature du prolétariat fut une dictature sur le prolétariat. C'est ainsi que lorsque Merleau-Ponty, lui qui avait dialogué avec le marxisme, se débarrasse

14) Signes, Gallimard, 1960, p. : 25.
15) Les aventures de la dialectique. Gallimard, Collection Idées, 1955, p. : 300.

faudrait rappeler aux marxistes l'inspiration humaniste de Marx auteur des écrits de jeunesse, non du vieux Marx. Et ce que Merleau-Ponty dénonce ici c'est une vision économiste, matérialiste et théologique. Car si la marche de l'humanité va inéluctablement vers la victoire du prolétariat, l'histoire, imprévisible par définition, se transforme en destin. Il ne faudrait pas faire acte de foi sur le futur. Il s'agit de dénoncer une conception de l'histoire comme «Dieu inconnu», comme simple processus naturel guidé par des lois inexorables. Le tort de Marx a été de focaliser le sort de l'histoire dans une classe appelée classe universelle et de lier le sort de l'humanité au sort de cette classe. A une conception fataliste il y a lieu de substituer une conception dialectique qui tient compte à la fois de la logique de l'histoire et de sa contingence. Il ya toute une leçon à tirer de Machiavel. Pour un philosophe qui médite sur la cœxistence, l'action politique et la violence, Machiavel est d'un secours précieux. Il nous enseigne que la politique se joue dans le visible, dans l'apparence et que non seulement les actions des hommes comptent, mais aussi le retentissement de leurs actions et la façon dont elles sont comprise. Avec Machiavel, on saisit le lien de la fortune et du libre-arbitre.C'est l'entrelacs entre ce qui est imposé (la Fortune, c'est-à-dire que les choses sont hors de notre pouvoir), mais toujours changeant grâce à une liberté humaine qui infléchit les circonstances et les tourne au vouloir de l'homme. Pour cela il faut une hardiesse, une «virtu», une sagacité afin de dominer les circonstances. Machiavel ouvre une possibilité d'envisager le problème du pouvoir politique autrement qu'en référence aux appréciations morales par lesquelles il est couramment jugé. Le pouvoir n'est ni pure légitimité ultime ni pure violence initiale ou transparence définitive.

La philosophie de l'histoire gagnerait en se référant à une phénoménologie du langage. Merleau-Ponty cherche à penser ensemble Marx et De Saussure, dans la mesure où «Saussure pourrait bien avoir esquissé une nouvelle philosophie de l'histoire» (13). La communication permet de faire surgir une nouvelle combinaison de mots, tolère un nouvel emploi, noue rationalité et contingence. Ainsi, l'histoire n'est pas dépourvue de sens, mais elle n'a pas un sens unique, tout comme les mots et les signes. Néanmoins, ce sens est fragile et précaire. Aussi bien au niveau de

---

13) Ibid., p. : 64.

économique. Pour la première conception, le philosopher est l'œuvre d'un esprit philosophique indépendant des circonstances historiques et des origines sociales. Alors que pour la seconde, l'explication d'une philosophie se fait grâce à l'approche historique et à la causalité sociale. La position de Merleau-Ponty consiste à récuser une fausse conception de l'extérieur et une fausse conception de l'intérieur. Il note à ce propos que «Nous avons beaucoup à faire pour éliminer les mythes jumeaux de la philosophie pure et de l'histoire pure et pour retrouver leurs rapports effectifs. Il nous faudrait d'abord une théorie du concept ou de la signification qui prenne l'idée philosophique comme elle est : jamais délestée des imports historiques, et jamais réductible à ses origines. Comme les nouvelles formes de la grammaire et de la syntaxe, nées des débris d'un ancien système linguistique ou des hasards de l'histoire générale, s'organisent pourtant suivant une intention expressive qui fait d'eux un nouveau système, l'idée philosophique, née dans le flux et le reflux de l'histoire personnelle et sociale, n'est pas seulement un résultat et une chose ; c'est un commencement et un instrument» (11). L'opposition entre science et idéologie ne peut que compromettre et rendre incompréhensible le statut de la philosophie. A travers une critique de la théorie des idéologies, de la pensée-reflet, Merleau-Ponty parvient à montrer comment la pensée ne peut jamais être absolument coupée de toute vérité. La philosophie retrouve ainsi sur statut immémorial, celui d'être une recherche de la vérité. Et celle-ci ne saurait exister que par rapport à un sujet.

Mais si la philosophie est un rapport avec l'histoire, il importe au philosophe de s'interroger sur le bien-fondé de certaines théories de l'histoire et sur les moyens d'analyse. Disons brièvement que Merleau-Ponty refuse toute conception théologique de l'histoire. Tout en reconnaissant l'importance philosophique de Hegel, surtout du premier Hegel, Merleau-Ponty critique sa théologie de l'histoire. «Tout recours à l'histoire universelle coupe le sens de l'évènement, rend insignifiante l'histoire... Comme le dieu extérieur est un faux dieu, l'histoire extérieure n'est plus histoire» (12). Quant à Marx, il découvre l'existence d'une Rationalité historique immanente à la vie des hommes. Mais cette rationalité n'exclut pas la contingence de l'histoire. Il

11) Merleau-Ponty : Eloge de la philosophie, p. : 178-179.
12) Merleau-Ponty : Ibid. p. : 61.

parenthèse dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Nous faisons allusion aux trois ouvrages publiés entre 1947 et 1955, à savoir Humanisme et terreur, Sens et non-sens, Les aventures de la dialectique.

II) Au sujet de l'histoire : Subjectivité et histoire.

Dans la phénoménologie de la perception la notion d'existence englobe celles de réalité sociale et de dimension historique. L'existence est définie comme étant «le mouvement permanent par lequel l'homme reprend à son compte et assure une certaine situation de fait » (9). L'histoire est pensée ainsi à travers la notion phénoménologique de l'existence, et celle-ci sert à critiquer une version du matérialisme historique. A une interprétation causale Merleau-Ponty cherche à apporter une interprétation existentielle. Une certaine lecture du matérialisme historique devient réduction au moment où elle veut ramener l'ensemble de la vie sociale à l'économie. Or, pour une pensée du concret, il ya en quelque sorte un système de renvois de l'économique au juridique, du juridique au politique. Il ya une gestalt de l'histoire qui fait que le langage de l'infrastructure et de la superstructure révèle ses insuffisances. Pour Merleau-Ponty, «le matérialisme historique n'est pas une causalité exclusive de l'économie... Il ne ramène pas l'histoire des idées à l'histoire économique, mais les replace dans l'histoire unique qu'elles expriment toutes deux et qui est celle de l'existence sociale» (10). L'histoire n'est pas une force extérieure mettant en jeu des conditions objectives soustraites à la volonté humaine. Comme le sujet est pour l'objet et réciproquement, s'il y a histoire c'est pour un sujet qui la vit. pour dépasser conjointement le matérialisme économiste et le spiritualisme idéaliste, il est nécessaire de souligner le caractère ouvert de l'existence humaine et de la comprendre dans la diversité des sens déployés. Puisqu'il ya une pluralité de facteurs, il est dès lors inadmissible de présenter une philosophie dogmatique de l'histoire qui accorde par principe la prémauté à telle ou telle instance. Il y aura philosophie de l'histoire si toutes les activités humaines forment un système. Dans ses Pages d'introduction à un ouvrage collectif Les philosophes célèbres, Merleau-Ponty met en question deux conceptions de l'histoire de la philosophie : celle de la philosophie pure et celle de l'explication socio-

9) Merleau-Ponty : Phénoménologie de la perception, p. : 201.
10) Ibid., p. : 200.

néanmoins se débarrasser de la pensée causale. Et si Merleau-Ponty pose des questions à la psychanalyse, s'inscrit en faux contre une interprétation, c'est que, d'après Pontalis, de telles questions, « cette irritation même parfois, ont une toute autre portée. Elles expriment d'abord une suspicion légitime à l'égard d'une philosophie qui ne nierait les pouvoirs de la conscience que pour les remettre multipliés à un inconscient extra-lucide et malin génie » (7). De telles réticences n'excluent pas une ouverture plus grande à la psychanalyse parce qu'elle lui paraît compatible avec son projet philosophique d'une conscience incarnée et débarrassé de la pure transparence et de l'intemporalité. La valeur de Freud réside dans son affirmation que rien n'est insignifiant dans la conduite, retrouvant ainsi, par d'autres chemins, la notion d'intentionnalité de Brentano et de Husserl. D'autre part, la sexualité détient le sens de ces signes incarnés dans nos conduites, de telle sorte que la libido est ce qui fait qu'un homme a une histoire. Avec Freud, des dichotomies traditionelles s'effacent. Dans un article intitulé : l'homme et l'adversité » et publié dans Signes, Merleau-Ponty montre comment «notre siècle a effacé les lignes de partage du «corps» et de «l'esprit» et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part... le propre du freudisme est bien de montrer qu'il n'ya pas ... d'instinct sexuel chez l'homme, que l'enfant « pervers polymorphe » n'établit, quand il le fait, une activité sexuelle dite normale qu'au terme d'une histoire individuelle difficile ... Avec la psychanalyse, l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit » (8).

S'il en est ainsi, on ne peut plus dire tout simplement que l'homme est un sujet pensant ou une substance pensante. Il est corps défini par la présence. Et si l'examen du langage, en tant qu'inclus dans la catégorie de l'expression, montre qu'il n'ya pas de pensée présente à soi et qui viendrait revêtir des mots pour se rendre présente aux autres, alors il n'ya pas lieu d'accepter une philosophie du je pense. L'homme, le temps, le langage sont étroitement liés. Remaniée de façon manifeste, la notion de sujet appelle celle d'histoire. Les écrits de Merleau-Ponty ultérieurs à la phénoménologie de la perception ne sont pas dès lors une

7)Pontalis (J.-B.) : Note sur le problème de l'inconcient chez Merleau-Ponty. Revue Les Temps Modernes, N° 184-185, Numéro spécial 1961, p. : 296.

8) Merleau-Ponty : Signes. Gallimard, 1960, p. : 287-290.

vient former entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être, le sujet perd sa pureté et sa transparence» (6). le cogito cartésien ne saurait être une solution adéquate au problème du rapport entre l'homme et le monde. Pour donner à la certitude subjective toute son ampleur et sa vivacite, il faudrait être attentif à l'épaisseur du monde. La conscience repose sur un fond irréfléchi qu'on pourrait appeler existence corporelle. Mais en faisant du corps le sujet de la perception il ne s'agit pas de lui attribuer le pouvoir démiurgique de l'esprit. La phénoménologie de l'existence, de l'être-au-monde, vise à opérer un certain décentrement du sujet pensant, en le révélant comme sujet dépendant. Le sujet n'est pas la clé de la constitution du monde. La conscience n'est pas entièrement souveraine. Le rapport au monde par le corps est une structure qui se développe dans le temps, dans une durée qui lui est propre. Le sujet est un champ intersubjectif et à la présence au monde il ya aussi la présence à autrui.

Ainsi, ce que révèle l'expérience corporelle c'est la dimension temporelle. La perception dévoile un horizon, un perspectivisme de profils de l'objet qui se succèdent. le temps n'est pas une succession effective enregistrée passivement. Il est une dimension de mon être. Critiquant Bergson, Merleau-Ponty fait remarquer que le temps n'est pas une «donnée immédiate de la conscience ». La conscience est enracinée dans le temps. Il s'agit de rattacher subjectivité et temporalité. Il y a un fond temporel, une historicité de mon existence qui s'ouvre elle-même, dans sa profondeur vécue, sur un passé et un avenir. Ainsi se tisse une cohésion existentielle marquée par l'inachèvement, étant donné que le temps ne peut pas être survolé. Une telle philosophie, dont la tâche est de réapprendre à voir le monde, débouche sur l'histoire et se méfie de toute pensée de survol.

IL faudrait remarquer que le renouvellement de la notion de sujet n'est pas sans attaches avec une rencontre de la psychanalyse freudienne. L'intérêt de Merleau-Ponty pour la phénoménologie husserlienne n'a pas éclipsé un intérêt porté aux sciences humaines et plus précisément à la psychanalyse. Celle-ci n'est pas aux antipodes de la méthode phénoménologique, dans la mesure où la sexualité par exemple est une certaine manière d'être-au-monde. Il faudrait

6) Merleau-Ponty : Phénoménologie de la perception, p. : 402.

l'idéalisme défenseur de la subjectivité absolue, apparaît l'exigence d'une nouvelle approche de l'objectif et du subjectif, de la conscience et du monde.

pour Merleau-Ponty le sujet n'est pas un ensemble de conditions a priori de la connaisance, ni un sujet totalement souverain et coupé du monde, c'est un sujet incarné, «voué au monde». Il est «déspiritualisé», du fait même de l'importance du corps. La nouveauté de Merleau-Ponty ne consiste pas à avoir parlé du corps, mais à en parler d'une manière originale, de telle sorte qu'il est parvenu à secouer l'espace classique de la représentation et du je pense. Un double mouvement définit la démarche du philosophe. D'une part, c'est le privilège accordé à l'expérience perceptive. D'autre part, le corps est envisagé comme foyer de sens du champ phénoménal. Pour justifier le primat de la perception, Merleau-Ponty insiste sur l'importance du monde perçu en tout qu'il «serait le fond toujours présupposé par toute rationalité, toute valeur et toute existence » (5). La conscience perceptive n'est pas une intériorité absolue mais présence corporelle au monde. Par là, Merleau-Ponty rompt avec une tradition cartésienne et avec une concéption présente dans toute la philosophie moderne pour laquelle il n'y a que deux modalités d'existence , celle de la chose ou celle de la concience.

Transparance d'une distinction, assurance d'une opposition qui ne sont pas à même de rendre compte de ce qui est inhérent à la percéption comme ambiguité et paradoxe. Interrogeant le soi originaire, le sujet sur son identité, Merleau-ponty est amené à insister sur la primanté d'un "cogito corporel" d'un sujet naturel. le sujet n'est plus constituant, détenteur du secret du monde. Il est connecté étroitement au monde.

Le corps est une manière particulière d'habiter le monde, il a une potentialité originale et a ceci d'unique qu'il peut se transcender comme objet simplement physique ou comme purement biologique. l'expérience du corps propre fait surgir un troisième genre d'être, méconnu par sartre qui est resté prisonnier de la dichotomie de l'En-soi et du Pour-soi. Précisant cette expérience, Merleau-Ponty écrit : «en même temps que le corps se retire du monde objectif et

5) Merleau-Ponty : Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. Editions Cynara, 1989, p. : 43.

l'antinomie de la nature et de la conscience, à apporter une solution nouvelle au problème de l'objectif et du subjectif. Il est à la recherche d'une nouvelle définition de la conscience. Si Merleau-Ponty commence par l'étude du comportement et de la perception, c'est probablement sous la double impulsion de Husserl et de Bergson. le premier a abordé le problème de la «corrélation», celui des rapports entre la pensée et l'objet. Il a affirmé que la conscience est corrélative de la chose. Quant à bergson, il a développé une pensée du concret. Il s'agit de donner un sens à l'expérience immédiate, d'envisager le problème de la perception, à ce qui est pré-conceptuel. Bergson a été une pièce maîtresser dans la lutte contre le positivisme alors règnant.

Dans un article consacré à Husserl. Gérard Granel affirme que «nombreux, ou plutôt innombrables, sont les philosophes qui doivent à Husserl d'avoir trouvé le moyen et la forme, le chemin et le langage pour pouvoir être philosophes entre la Première Guerre mondiale et les dix années qui ont suivi la seconde. Cela va de Max Scheler... à Maurice Merleau-Ponty en passant par Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Roman Ingarden, Emmanuel Levinas, le premier Sartre...(3). Sans nier l'importance de Husserl et son influence sur beaucoup de penseurs, nous signalons tout de même que Merleau-Ponty réévalue les principes de la phénoménologie et nous propose de celle-ci une interprétation qui n'est pas une reprise littérale ou une lecture «fidèle» en tout point.

Dans l'Avant-Propos de la Phénoménologie de la perception il écrit en réponse à la question posée dès le début : « la phénoménologie, c'est l'étude des essences : l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur « facticité» (4). La position intellectualiste va se trouver discréditée ainsi que la psychologie de l'introspection et de l'intériorité absolue.

A travers l'examen des défaillances de la philosophie transcendentale criticiste, de l'empirisme sensualiste et de

---

3) Voir Encyclopedia Universalis. France S.A.. 1988, Corpus 9, p. : 613.
4) Merleau-Ponty : Phénoménologie de la perception. Gallimard, Collection Tel, 1945, p. : I.

Paul Ricoeur. Dans un va-et-vient entre Husserl et Heidegger, Merleau-Ponty ne procède pas par oscillation, mais cherche à établir une pensée de la convergence qui dépasse et défait les antinomies.

Ce que la phénoménologie de Husserl atteste c'est la présence d'une problématique du sujet. Retenant l'enseignement de son maître Brentano selon lequel la «conscience est conscience de quelque chose», Husserl recourt au concept d'intentionnalité pour définir la conscience. Seulement, le sujet n'est pas le moi empirique ni la subjectivité transcendentale Kantienne. le sujet est bien la condition de la représentation, mais il est corrélatif du monde, étant donné que «toute conscience est conscience de quelque chose». A l'évidence originaire du cogito, au-fondement unique de Descartes, il faudrait ajouter un objet de pensée. Ainsi, le sujet est pour l'objet et l'objet pour un sujet. Ce qui est immédiatement donné c'est le monde et ma conscience du monde. L'attitude naturelle selon Husserl est celle par laquelle le monde m'apparaît comme existant. De cette attitude naturelle, «mondaine» il faut passer à l'attitude transcendentale grâce à la réduction phénoménologique. celle-ci est la mise entre parenthèses, la suspension de toute position d'existence. Dans cette «époché», il y a un je, un Ego qui réduit. Celui-ci est appelé l'ego transcendental. Toutefois, après avoir tâché de rendre la réduction rigoureuse, Husserl se trouve renvoyé au monde de la vie, à la lebenswelt, et ce dans ses derniers écrits. ce qui caractérise le courant philosophique appelé existentialisme et le premier Heidegger, c'est le sujet mondain, l'être dans le monde. C'est dire que la divergence entre Husserl et sa postérité est effective. Plusieurs interprétations sont présentées - pas seulement celle de Heidegger - en fonction des lectures du cheminement husserlien et du projet réactualisé, réécrit de la phénoménologie.

Si Merleau-ponty est un husserlien, il l'est à sa manière. Plus précisément il veut penser avec Husserl et non comme Husserl. La nouveauté de son mode de questionnement ; le propre de son interrogation philosophique résident dans sa conception originale du sujet. En effet, la distinction sartrienne du pour-soi et de l'en-soi ne saurait être satisfaisante pour Merleau-Ponty, dont l'accent bergsonien l'amène à vouloir dépasser antinomies et dualismes. Dès la Structure du comportement il cherche à dépasser

Mais comme l'enfant ne se contente pas de répéter les paroles de ses parents, il est inadmissible de ramener une parole philosophique à une simple répétition, à un pur écho de celles qui l'ont précédées. L'entreprise philosophique a son auto-référentialité, sa propre originalité et n'est pas l'addition des influences extérieures. Comme le remarque Merleau-ponty, la philosophie «ne se contente pas de subir l'entourage historique (comme lui-même ne se contente pas de subir son passé), elle le change en le révèlant à lui-même» (1). Et si la philosophie est une manière de «rapprendre à voir le monde», elle est aussi une chance pour réapprendre à voir l'histoire de la philosophie.

Ainsi, l'insistance sur l'influence de Husserl dans l'élaboration de l'oeuvre de Merleau-Ponty, sur le rapprochement avec Heidegger, témoignent d'une lecture en quelque sorte unilatérale et réductrice. D'une part, Merleau-Ponty a abordé certains écrits de Husserl avec des présupposés déterminés qui l'ont amené à ne pas suivre Husserl dans son attitude idéaliste balisée par la phénoménologie transcendentale et le statut de l'Ego transcendental comme fondement. C'est à travers une lecture sélective, prenant appui sur une «périodisation» de l'œuvre husserlienne, privilégiant le dernier Husserl, que Merleau-Ponty se situe par rapport au fondateur de la phénoménologie. Il y a une pratique de la lecture telle qu'elle permet d'échapper à l'objectivisme, au mensonge et à la substitution. Pour Merleau-Ponty : «entre une histoire de la philosophie «objective» qui mutilerait les grands philosophes de ce qu'ils ont donné à penser aux autres, et une méditation déguisée en dialogue, où nous ferions les questions et les réponses, il doit y avoir un milieu, où la philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensemble présents» (2).

Par cette présence conjointe, double, deux physionomie intelectuelles font apparition. Entrelacement qui fait émerger - par effet de retour - une nouvelle image du mode de communication philosophique. La question qui se pose à propos de Merleau-Ponty ne devrait donc pas porter sur ce que celui-ci doit à Husserl, mais sur ce que celui-ci lui doit. Ou plutôt de se demander si Merleau-Ponty n'est pas «par-delà Husserl et Heidegger», pour rependre l'expression de

1) Merleau-Ponty (M) : Eloge de la philosophie. Gallimard, Collection N.R.F. , 1953 et 1960, p. : 66.

2) ibid., p. : 242.

SUJET ET HISTOIRE CHEZ MERLEAU PONTY

Jaoua MOHAMED

Introduction :

Organiser un colloque pour «penser le sujet aujourd'hui», publier un ouvrage ayant pour titre : «Les philosophies de l'histoire», n'est-il pas l'aveu d'un certain désarroi de la pensée philosophique contemporaine ?. Des repères séculaires tels que la conscience, le sujet, l'histoire, la rationalité, se trouvent ébranlés par l'effet d'un discours triomphant, armé de la lueur éclatante de la science. Toute une stratégie complexe est instituée pour assurer aux sciences humaines - téléguidées par la linguistique - une place de choix dans l'architectonique du savoir.

Mais la philosophie qui s'est définie comme rationalité et qui est inséparable de son histoire renaît toujours de ses cendres. Ses métamorphoses ne sont pas purement et simplement des abandons. En quête du sens, le philosophe s'interroge sur sa propre démarche et interroge les savoirs déjà constitués. Ni étranger aux progrès scientifiques de son époque, ni victime des illusions que ceux-ci peuvent engendrer. Si telle est la situation du philosophe, nous pouvons affirmer que Merleau-Ponty fait corps avec une telle situation. Qu'il soit aujourd'hui mieux connu et reconnu,, on ne pourrait que s'en réjouir. Qu'il nous propose une nouvelle manière de philosopher, de déterminer le statut du sujet en l'interrogeant sur son identité, de réfléchir sur la problématique de l'histoire, c'est ce que nous nous proposons d'élucider et c'est le but de notre intervention.

I) Au sujet de la phénoménologie : phénoménologie et sujet.

A lire ce qui est écrit par certains historiens de la philosophie contemporaine à propos du rapport entre la philosophie française et la philosophie allemande, on peut facilement avoir l'impression que les allemands sont en quelque sorte les « Grecs du XXe siècle». A la parole de Heidegger appelant à un «retour aux Grecs» s'ajouterait une autre parole qui recommande un retour aux «Grecs du XXe siècle». Ainsi, pour comprendre Merleau-Ponty, Sartre et même Foucault, il est nécessaire de revenir aux sources auxquelles ils se sont dirigés. La recherche des filiations donne lieu à une lecture axée sur le rapport du maître au disciple.

décapante d'un rationalisme qui est en plein dans son siècle. Car, malheureusement, jusque là, ce sont les historiens des sciences qui ont été plutôt en retard d'une science sur les épistémologues à l'instar, pourrait-on dire - si l'on suit Bachelard -, des philosophes qu'il a suspecté d'avoir toujours été en retard d'une science par rapport aux hommes de science.

qu'exploite en gros le livre VII de la Physique ainsi que le traité pseudo-aristotélicien des Problèmes de mécanique, et, d'autre part, dans la lutte contre l'ensemble des propositions métathéoriques de cette protophysique et qui sont aussi, celles de la protochimie aristotélicienne (26).

Les limlites de cette intervention excluent malheureusement toute tentative de justification approfondie, mais il faut tout de même remarquer au profit de ce qui vient d'être dit que l'œuvre archimédienne, approfondie et enrichie par des générations de mécaniciens, tant alexandrins qu'Arabes sut effectivement permettre l'élaboration des concepts stratégiques de la mécanique future, de sorte que la physique galiléenne en se constituant, n'avait pas eu à se couper radicalement d'eux, mais seulement à les remanier afin de les englober dans un système nouveau, fait d'archimédisme et de copernicisme (27).

En somme, si la physique moderne avec Galilée avait eu à couper avec une pré-physique c'est avec cette protophysique là qu'elle a dû le faire, puisque c'est en changeant certains termes de son axiomatique et en changeant de «réalité» - du moment qu'elle se doit dorénavant de «l'établir» par la méthode expérimentale et non de la contempler comme dans les mathématiques appliquées - que la physique, en se muant en une autre axiomatique est devenue une science nouvelle.

Bref, les répercussions du rationalisme moderne, celui qui ne craint pas d'être dialectique, appliqué, polysémique et plurivoque ; qui ne s'offusque donc jamais de se remettre à bonne école et d'être ainsi partisan d'une épistémologie du re-re-re-, comme le dit Bachelard, celui-là seul est à même, selon nous de reprendre d'une façon radicalement nouvelle l'histoire des sciences.

Alors seulement l'Antiquité grecque pourra s'offrir à nous sous un jour nouveau, non pas comme l'effet d'un miracle énigmatique, mais comme le champ même d'une rationalité possible. Cela nous permettra d'éclairer - pourquoi pas aussi ? - notre Moyen Age, non pas avec la lanterne magique toujours déformante de l'idéologie, mais à la lumière vive et

---

26) Ainsi, par exemple, chez Ibn Sina.

27) C'est en fait le propre de la révolution géliléenne, ainsi qu'elle fut caractérisée par M. Clavelin dans son imposante étude sur *La philosophie naturelle de Galilée*, A. Colin, Paris, 1968.

changement tant qualitatifs que quantitatifs, alors ne peut manquer de noter, selon nous, que ce dont il est question d'une façon primordiale, ce n'est pas le mouvement translatif - celui que la mécanique privilégie - mais plutôt, l'ensemble des changements qualitatifs que peuvent subir les éléments naturels ainsi que les composés matériels qu'ils sont capables de constituer par un jeu assez subtil de combinaisons(23).

Aussi, la tradition péripatéticienne qui ne s'y est guère trompé, gardera-t-elle vivace l'aspect protochimique de la physique d'Aristote tout en œuvrant surtout chez les Arabes, à expurger le champ de la physique (c'est à dire, en propre celui de la protochimie en tant que théorie déductive puisque axiomatisée) aussi bien des considérations métathéoriques (relatives aux conditions du mouvement ou du changement, soit en les rejetant dans la métaphysique, soit en les intégrant directement dans la théorie déductive en changeant leur statut de postulat ou de définition en celle de proposition - théorème) que des considérations qui doivent plutôt intégrer le vaste champ déjà arpenté par Aristote, Archimède et bien d'autres mécaniciens arabes, nous voulons parler de celui que l'excellent connaisseur de la physique aristotélicienne, A. Mansion appellera mathématiques appliquées (24).

D'ailleurs, il ya tout lieu de penser que c'est ce champ des mathématiques appliquées qui constitue, en réalité la protohistoire de la physique moderne, et non la physique d'Aristote - c'est-à-dire, en gros sa protochimie - comme on donne souvent à le croire.

C'est, en effet, au sein de la mécanique ancienne et médiévale (avec ses deux branches, la statique et la dynamique) ainsi qu'au sein la l'astronomie, de l'harmonique - la musique - et de l'optique que se sont forgés des concepts de statique d'inspiration archimédienne (25), ceux-là mêmes justement qui vont jouer un rôle prépondérant, d'une part dans la lutte contre la protophysique d'inspiration aristotélicienne - celle

---

23) Cf. surtout les *Météorologiques*, IV, et *De la génération et de la corruption*, II.

24) A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, Vrin, 1945, (§3 intitulé : Distinction de la physique et des mathématiques d'après Aristote, pp. 143-195).

25)Voir les intéressantes études de A. Koyré à ce sujet dans ses *Etudes galiléennes* (Hermann, Paris, 1980), et dans ses *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris, 1973.

dans les sciences de la nature sont-elles frappées (cela est le cas pour l'œuvre monumentale de P. Kraus) (20) de caducité. car, dans cette perspective, seule la ruine définitive des bases de cette pseudo-science pouvait ouvrir le chemin à la chimie moderne, inaugurant ainsi, l'ère de la (véritable) science chimique.

Or, à reconstituer ainsi l'histoire de cette science, on commet, non par méprise, mais tout simplement par erreur théorique - et partant, méthodologique -, une double erreur à notre sens. La première consiste à prendre pour préhistoire d'une science, un ordre du savoir qui ne peut de toute façon jouer ce rôle pour n'importe quelle science, d'ailleurs, de sorte qu'on a beau jeu de prouver que l'une ne se bâtit que sur les ruines de l'autre (du moment qu'elle est une pseudo-science !) Il est en effet facile de montrer que malgré des efforts certains - comme ceux de P. Kraus -, les théories alchimiques sont loin d'offrir le spectacle d'une axiomatique, de l'aveu (21) même des grands spécialistes en la matière.

Quant à la deuxième erreur, ce serait celle consécutive à une occultation. Le fait d'avoir trouvé une fausse science servant d'obstacle épithémologique à surmonter par la jeune chimie lavoisienne ne pouvait qu'occulter, en effet, l'existence d'une réelle préchimie - que nous préférons nommer «protochimie» (pour respecter l'esprit axiomaticien) - autrement dit, d'une théorie chimique antique ayant joui d'une axiomatisation assez appréciable de façon qu'elle a pu jouer pendant plus de deux mille ans, le rôle d'un paradigme scientifique indéniable - selon les termes de Kuhn - (22).

Nous avons en effet des raisons de considérer que cette protochimie constitue, en vérité, la majeure partie de ce qu'il est convenu d'appeler la physique d'Aristote. Etant donné que la grande préoccupation du Stagirite tant dans les Leçons de physique elles-mêmes que dans les autres œuvres constituant les traités physiques comme le Traité du ciel (certaines de ses parties seulement), de la Génération et de la corruption et des Météorologiques, c'est au fond, l'étude des conditions théoriques mais aussi méta-théoriques des mouvements des corps naturels en tant qu'ils sont sujets au

20) *Ibid.*, cf. surtout l'introduction et la conclusion.

21) Cf. P. Lory, *Jabir ibn Hayyan, Dix Traités d'alchimie*, Sinbad, Paris, 1983, (introduction, p. 31).

22) Th.-S. Kuhn, *ibid*, p. 30 et suiv.

laquelle elle s'articule d'une façon idoine (ainsi que l'entend, par ailleurs, la thèse idonéiste) (16).

En somme, si une telle perspective est envisageable, nous sommes bien redevables en cela à la dimension plurielle du rationalisme moderne, dimension qui, paradoxalement, a rarement inspiré les tenants du discontinuisme strict, en ceci qu'ils sont plutôt d'avis de considérer les sciences physiques d'avant le galiléisme comme autant de pseudo-systèmes scientifiques, dont le rôle le plus remarquable est peut-être, d'avoir été l'obstacle que la physique «authentique» a dû balayer pour acquérir au seuil de notre modernité, ses titres de noblesse.

On en a pour preuve, s'il en faut, l'histoire de la chimie. Récusant, et avec beaucoup de raison semble-t-il que les théories alchimiques de l'Antiquité tardive et du Moyen Age aient pu constituer même une préhistoire de la chimie moderne - une préchimie, en quelque sorte -, G. Bachelard s'employa, effectivement, tout au long de nombre de ses œuvres à disqualifier l'alchimie en tant que science. Ni dans son objet, ni dans ses méthodes, ni à plus forte raison dans son projet, assure-t-il, l'alchimie ne peut prétendre à ce titre. Selon lui, elle possède plutôt la conformation d'un rêve, sublime et grandiose peut-être mais qui la rend, pour cette raison même susceptible du seul traitement possible qui lui soit adéquat : celui de la cure psychanalytique ! (17).

Il va même jusqu'à exclure - et là aussi sans doute avec raison - la possiblité pour l'alchimie d'être une préchimie en raison d'une prétendue structuration arithmologique (18) qui lui serait propre à l'instar de cette alchimie ayant eu cours au Moyen Age - tant arabe qu'occidental - et dont le corpus jabirien est le prototype par excellence (19). Ainsi, les tentatives visant par exemple à faire jaillir de cette arithmologie alchimique les balbutiements d'une quantification

---

16) Cf. F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité*, F. Alcan, Paris, 1936, pp. 377-379, où il définit «l'idonéisme».

17) Cf. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Avant-propos, p. 12.

18) Cf. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, (surtout le chap. I, intitulé : Le rationalisme arithmétique de la matière sous des formes prématurées, pp. 37-60), P.U.F., Paris, 1980 (4è édi.)

19) Cf. l'intéressante étude de P. Kraus à ce sujet dans son livre monumental : *Jabir ibn Hayyan, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Les Belles Lettres; Paris, 1986.

trantes analyses de L. Bourgey concernant l'observation et l'expérimentation dans les corpus hippocratique et aristotélicien (12).

En somme, Th. S. Kuhn dont les conceptions sur l'histoire des sciences sont assez proches de celles que nous venons d'évoquer a certainement raison de concevoir les systèmes scientifiques non pas comme des systèmes orientés où un maillon de la chaîne ne fait que préfigurer et préparer le maillon suivant, lequel à son tour, le justifie en tant qu'étape nécessaire, (ainsi qu'il en est dans tout préformisme ou téléologisme) mais plutôt comme des systèmes assez indépendants en eux-mêmes de façon à pouvoir être tenus pour des systèmes à cheminements parallèles - tout en n'excluant pas la possibilité de leur interconnexion (13).

Cependant, le relativisme antologique que de telles thèses ne manquent pas d'évoquer n'a pas trouvé, selon nous, chez cet éminent historien des sciences, la solution adéquate (14).

Sollicité à répondre aux critiques qu'avait suscitées cette position (15), il répondit que la réalité en soi nous étant à jamais inaccessible, il serait donc vain de prétendre pouvoir brosser un tableau évolutif et progressif des sciences de la nature. Au nom de quoi, pense-t-il, pourrait-on dire qu'une telle théorie scientifique est plus proche de la «réalité» qu'une autre puisque le critère qui permet de justifier une intimité plus grande avec l'être nous est à jamais interdit ?

Peut-être eût-il été plus indiqué de répondre que le problème n'est pas tant celui de la vacuité de sens que pourrait avoir l'entreprise d'hiérarchisation ontologique des théories scientifiques (ce qui lui valut d'être taxée de métaphysique), que celui plutôt de la signification épistémologique du rapport particulier qu'institue chaque théorie scientifique - en tant qu'axiomatique - avec le niveau de réalité sur

12) L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1955 ; Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique, Paris, 1953.
13) Th.-S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983, pp. 19-27.
14) *Ibid.*, cf. Postface, pp. 280-284.
15) *Loc.cit.*

méthodes et à reprendre ses investigations. La moisson escomptée eut pu être, en ce cas, une dignité nouvelle reconnue alors, aux systèmes scientifiques anciens et médiévaux, leur qualitativisme ne pouvant plus être une raison suffisante de leur rejet hors du champ de la science.

Mais, pourrait-on rêtorquer, une science physique qui n'est pas expérimentale a bien du mal à être une physique scientifique quand bien même elle prétendrait à l'axiomaticité ! Seulement, plutôt que le signe d'une perspicacité, ce serait-là la marque d'une incompréhension. Car une axiomatique physique, telle qu'elle est définie par exemple, par F. Gonseth et J. L. Destouches (10) n'est pas, ainsi qu'on pourrait le croire - puisqu'il s'agit d'axiomatique -, une construction libre, et, pour tout dire, arbitraire de l'esprit. C'est au contraire un système bien incrusté dans un niveau bien déterminé de la réalité, de sorte que c'est par le biais de ses termes premiers, de ses définitions et de ses postulats (qui constituent les principes d'une axiomatique donnée) dont on a pris le soin de les bien connecter à ce niveau particulier de réalité, ou par le biais des propositions théoremes - comme c'est le cas pour les physiques de l'Antiquité en général - que le système dans son ensemble devient une axiomatique bien déterminée, c'est-à-dire une théorie scientifique servant non seulement à décrire (toujours d'une façon particulière) les phénomènes entrant dans son champ d'investigation et à les expliquer - en les subsumant sous une ou plusieurs formes de causalité - mais aussi à les prédire(11).

On ne saurait, de toute évidence, confondre cette particularité d'une axiomatique physique ancienne d'être de toute façon connectée à la réalité empirique et donc, d'être de quelque manière sujette à vérification, avec les procédures modernes de la méthode expérimentale. Néanmoins, s'il n'ya pas lieu «d'exporter» cette méthode moderne aux sciences anciennes sous prétexte de récurrence, il ne doit pas être permis aussi, de dénier à ces sciences anciennes toute forme de connection avec le niveau de réalité dont elles s'occupent sous couvert de la stricte modernité de l'expérimentation ainsi que cela est confirmé par les péné-

9) F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, A. Blanchard, Paris, 1926, p. 239 ; *Les mathématiques et la réalité*, F. Alcan, Paris, 1936, (surtout le chap. XIII).

10) J.-L. Destouches, *Essai sur la forme générale des théories physiques*, C.L.U.J., Romania 1938, (tout le chap. 2).

11) Cf. *ibid.*, (tout le chap. V).

Il est bien connu, effectivement, que l'idée d'une certaine évolution de la raison humaine dans son ensemble n'entame en rien l'idée d'un «fixisme» rationaliste, du moment qu'il s'agit de l'idée d'une raison conçue comme «organe» n'atteignant son accomplissement - ou son «entéléchie» (5), pour employer le langage aristotélicien - qu'une fois l'âge mûr approchant. Seulement, si «l'idée d'une formation progressive de la raison n'est pas absolument incompatible avec celle d'une raison essentielle» (6), ainsi que le dit R. Blanché, ne somme-nous pas en droit, par contre, de nous demander à l'endroit d'une épistémologie qui se dit «surrationaliste» et qui prône donc, un pluralisme cohérent des rationalités, si elle n'est pas en contradiction avec elle-même quand, adoptant la thèse de la coupure épistémologique, elle se croit obligée de ne relever dans l'activité scientifique de l'Antiquité et du moyen Age que les témoignages moroses et ternes d'une sphère intellectuelle peuplée de phantasmes, de ruines et de désolation ?

Ne doit-on pas s'attendre, une fois reconnue, comme le pense J. Ullmo que la raison est moins un système de règles que la capacité d'en instituer un nombre indéfini (7), de la voir active, même dans le passé, et œuvrant- comme aujourd'hui à bâtir des système théoriques dignes du nom de science ? Pourquoi, effectivement, la physique aristotélicienne ne peut-elle pas être regardée comme un système axiomatique à part entière ayant droit de cité à côté des autres physiques en tant que physique «autre» parce qu'étant de fait une «autre» axiomatisation possibles de la réalité ?

Car, s'il n'était question que du qualitativisme dont une telle physique serait affligée, il ya bien longtemps que les mathématiciens eux-mêmes avaient donné le coup de grâce à de telles objections : la théorie des groupes a bel et bien enlevé au nombre et à la figure la prétention à l'exclusivité du traitement mathématique (8). Evidemment, un tel enrichissement des structures mathématiques eut dû faire penser plus d'un épistémologue discontinuiste à repenser ses

5) Cf. R. Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, P.U.F., Paris, 1973, pp. 10-12.

6) *Loc. cit.*

7) J. Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Flammarion-Champs, Paris, 1967, pp. 227-228.

8) Ibid, pp. 255-285 ; W. W. Sawyer, *Introduction aux mathématiques*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1966, chap. 7, (pp. 112-113).

est loin d'être monotone, il faut bien que la question de la récurrence se pose au second degré.

Car, si les sciences d'aujourd'hui se permettent d'évaluer selon leurs critères propres, les sciences et les formations discursives du passé, ne doivent elles pas a fortiori, et en raison même du fait que le rationalisme se donne à nous au pluriel, reconsidérer - comme dans un dédoublement -, l'histoire des sciences, pourtant déjà revue et depuis longtemps patiemment reconstituée ? Il ne s'agira pas pour nous, ainsi qu'on le voit, de reposer, une fois encore (!) la question de la récurrence. Cela est depuis longtemps un acquis. Ce dont il est question, par contre, c'est de savoir si l'existence avérée de plusieurs domaines de rationalité ne doit pas amener l'historien des sciences à reconsidérer sérieusement ses méthodes et à remettre en chantier ses problèmes.

un exemple, celui de la physique aristotélicienne nous permettra peut-être de mieux cerner la question.

Qu'en est-il, en effet, de cette discipline ? Une conception continuiste de l'histoire des productions scientifiques n'hésiterait pas à classer cette physique dans le rang des conceptions anthropomorphiques qui auraient marqué le long cheminement de l'esprit humain, quitte à lui reconnaître, par la suite, une certaine valeur, celle-justement-qu'on accorde volontiers aux phases inaugurales. Dans des pages superbes et indépassables, G. Canguilhem a brossé le tableau de cet embryogénitisme de la pensée historienne, tel qu'il a cru le percevoir, par exemple, chez A. Comte et ses zélateurs (4).

Ce n'est donc point en tant que science que cette physique est reconnue, mais seulement en tant que système embryogénétique de ce qu'est devenue dans sa maturité, la science. Il lui aurait manqué, en effet, de n'avoir point été malhématisée, et aussi d'avoir gardé vivace, à l'intérieur même des sciences, l'esprit ontologique de la métaphysique.

Ne faut-il pas reconnaître là qu'une science de l'Antiquité a été jugée par les valeurs particulières que mettait en œuvre une certaine conception de la raison humaine, et donc de la rationalité ainsi qu'elle était censée devoir être ?

---

4) G. Canguilhem, «A. Comte», (§ 3, pp. 97-98)., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1983.

RATIONALITÉS ET HISTOIRE DES SCIENCES

M'hamed Ali HALOUANI

Le rationalisme militant qu'E. Bréhier dut reconnaître au rationalisme dialectique (et appliqué) exposé par G. Bachelard dans une conférence célèbre prononcée devant la Société française de philosophie (1) n'avait pu, sans doute, emporter la conviction d'un auditoire, pourtant aussi savant que philosophe.

C'est que la pluralité foncière des domaines de rationalité - thèse dont le rationalisme dialectique prêchait l'avènement et qui inaugurait l'ère des rationalismes régionaux - se heurtait , en effet, à une résistance presque unanime de la docte assemblée qui ne pouvait se résoudre à «dialectiser» la raison humaine et à lui donner, en somme un «schifting character» comme aime à le dire le comte Alfred Korzybski dont bachelard étudie assez longuement les thèses révolutionnaires dans la dernière partie de la Philosophie du non (2).

Seulement, les temps ont bien changé depuis, et rares sont aujourd'hui les épistémologues qui ne mettent pas en doute le monolithisme de la raison. Ainsi, sommes-nous en droit de poser la question suivante : - Quel impact dut avoir sur l'histoire des sciences l'avènement du «surrationalisme» (3) dont G. Bachelard se disait l'apôtre ?

Nous savons, en effet, qu'une histoire des sciences ne peut être que récurrente de sorte qu'un jugement épistémologique sur le passé ne doit procéder en droit, qu'à partir des valeurs actuelles de la Science. Or, que requiert le point de vue récurrent sinon qu'il y ait entre l'objet d'étude et l'historien qui en est juge une distance qui est tout aussi bien un approfondissement qu'un dépassement ? Aussi, pourrait-on croire qu'il suffit de voir les sciences évoluer et progresser pour penser qu'une histoire des sciences «réévaluative» soit possible. Mais comme une telle évolution

1) Séance du samedi 25 mars 1950 (G. Bachelard, «De la nature du rationalisme», *L'engagement rationaliste*, P.U.F., Paris, 1972, pp. 45-88).
2) Cf. G. Bachelard, *La philosophie du non*, (1940) 1983, chap. V.
3) Cf. G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, (Ouverture).

SOMMAIRE

UNIVERSITE DE SFAX POUR LE SUD
FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES - SFAX
INSTITUT NATIONALE DES SCIENCES DE L'EDUCATION - TUNIS

ACTES DU COLLOQUE ORGANISE
A LA FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES - SFAX
30 NOVEMBRE 1990 - 2 DECEMBRE 1990

RATIONALITÉ ET HISTOIRE

Publications de
L'Institut National des Sciences de l'Education
17, Rue d'Irak - 1002 - Tunis/Belvédère
Téléphone : 28.77.22

TUNIS 1991

Directeur honoraire	**: Professeur Mohamed CHARFI** *Ministre de l'Education et des Sciences*
Directeur exécutif, **Rédacteur en chef**	**: Ahmed ELAYED** *Directeur de l'Institut National des Sciences de l'Education - Tunis*
Coordination	**: Ameur ISMAIL** *Secrétaire Général de l'Institut* **Moncef ABIDA** *Coordinateur du Centre Régional de Documentation Pédagogique - SFAX*
Préparation à **la publication**	**: Tahar EL ARBI** *Professeur Principal à L'Institut*
Maquette **de la couverture**	**: Tahar EL ARBI**

Société Tunisienne d'Arts Graphiques

I S B N 9973 - 903 - 06 - 4

Prix : 6,500 d

REPUBLIQUE TUNISIENNE

MINISTERE DE L'EDUCATION ET DES SCIENCES

INSTITUT NATIONAL DES SCIENCES DE L'EDUCATION

ACTES DU COLLOQUE ORGANISE
A LA FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES - SFAX
30 NOVEMBRE 1990 - 2 DECEMBRE 1990

RATIONALITÉ ET HISTOIRE

Publications de
L'Institut National des Sciences de l'Education
17, Rue d'Irak - 1002 - Tunis/Belvédère
Téléphone : 28.77.22

TUNIS 1991